مشاورتی بورڈ

حمزہ علوی — قاضی جاوید
روبینہ سہگل — سعود الحسن خان

فکشن ہاؤس
18- مزنگ روڈ، لاہور

مجلّہ ''تاریخ'' کی سال میں چار اشاعتیں ہوں گی

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف - برج کالونی، لاہور کینٹ

فون :6665997

ای میل : .lena@brain.net.pk

خط و کتابت (برائے سرکیولیشن)

☜ فکشن ہاؤس

☜ 18 - مزنگ روڈ، لاہور

فون ☜ 7249218-7237430

قیمت فی شمارہ ☜ 100 روپے

سالانہ ☜ 400 روپے

قیمت مجلد شمارہ ☜ 150 روپے

بیرون ممالک ☜ 2000 روپے (سالانہ معہ ڈاک خرچ)

رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان

اہتمام ☜ ظہور احمد خاں / رانا عبدالرحمٰن

معاون ☜ ایم سرور

کمپوزنگ ☜ فکشن کمپوزنگ سنٹر، لاہور

پرنٹرز ☜ زاہد بشیر پرنٹرز، لاہور

تاریخ اشاعت ☜ اکتوبر 2002ء

فہرست

مضامین

تحقیق کے نئے زاویے

نقطہ نظر

تاریخ کے بنیادی ماخذ

مضامین

تخلیق پاکستان میں سماجی قوتیں اور نظریہ (آئیڈیالوجی)

حمزہ علوی/ترجمہ: ظفر علی خاں

یہ سوچنا عام غلطی ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی تحریک جو تخلیق پاکستان پر منتج ہوئی ایک مذہبی تحریک تھی۔ ''اگر ہم اس سے انکار کریں تو بلا استثناء یہ پوچھا جاتا ہے ''تو یہ اور کیا ہو سکتی تھی؟'' لیکن تاریخ کا معروضی اور محتاط مطالعہ ظاہر کرتا ہے کہ مذہب کو پاکستان کی لڑکھڑاتی ہوئی قیادت صرف قیام پاکستان کے بعد گھسیٹ کر بنیادی سیاسی دھارے میں لے کر آئی۔ اس سے پیشتر چھوٹی اور حاشیائی مذہبی جماعتوں کے علاوہ صرف تھوڑے عرصے کے لیے تحریک خلافت (24-1918) کے دوران مذہبی خطابت جدید مسلم سیاست کے مرکزی سٹیج پر قابض ہوئی۔ سوائے اس درمیانی عرصے کے مسلم سیاست پر زور طریقے سے سیکولر تھی۔ جہاں تک تحریک خلافت کا تعلق تھا تو مہاتما گاندھی کے اپنے الفاظ میں وہ اس تحریک کا ''ڈکٹیٹر'' بن گیا تھا۔ جبکہ مسلمانوں کی سیکولر قیادت بشمول جناح لمحے بھر کے لیے سیاسی اکھاڑے سے باہر دھکیل دی گئی تھی۔ یہ گاندھی ہی تھا جس نے جمعیت العلمائے ہند قائم کرنے میں امت مسلمہ کی مدد کی تھی۔ (جو بعد میں پاکستان میں بنیاد پرست جمعیت العلمائے پاکستان بنی) سوائے اس درمیانی عرصے کے مذہبی آئیڈیالوجی کا اس تحریک میں بالکل کوئی کردار نہ تھا جو بالآخر تخلیق پاکستان پر منتج ہوئی۔ مسلم لیگ نے مسلمانوں کی تحریک کی قیادت کی تھی نہ کہ تحریک اسلام کی۔

اس تحریک کی جڑیں جو تخلیق پاکستان پر منتج ہوئیں شمالی ہندوستان میں اس وقت کے غالب

مسلمان اشرافیہ کہ وسطی ایشیا عرب اور ایران سے آئے تھے (1) اس کے 19 ویں صدی کے بحران میں تھیں یہ بحران کالونیاتی حکومت کے فارسی جو اشراف کی زبان تھی کی جگہ نئی انگریزی و مقامی زبان رائج کرنے کی پالیسی سے تیز تر ہوا۔ اشراف کے دو مختلف حصے اس سے متاثر ہوئے۔ اس میں سے پہلا طبقہ تو تھا ریاستی ملازمین کا جنہیں اب انگریزی تعلیم حاصل کرنا تھی جو اب حکومتی ملازمت حاصل کرنے یا جاری رکھنے کے لیے ضروری تھی۔ ہم انہیں (Salariat) تنخواہیے کہیں گے۔ ایسی سوسائٹی جس میں صنعتکاری اور پرائیویٹ سیکٹر میں پیشہ ورانہ انتظامیہ نہ ہو تو وہاں ریاست ہی سب سے بڑی ملازمت دینے والی ہوتی ہے اس لیے ان کے مطالبات کی مخاطب ریاست ہی تھی۔

تنخواہیے نئی انگریزی تعلیم حاصل کرنے والے پیشہ وروں خاص طور سے ماہرین قانون سے قریبی تعلق رکھتے تھے۔ کیونکہ نئی زبان پالیسی کے متوازی نیا دستور و قانون بھی نافذ کیا گیا تھا۔ تنخواہیے اور نئے پیشہ وران (قانون، صحت و دیگر شعبوں میں) مشترک تعلیم اور ابھرتی ہوئی انگریزی مقامی ثقافت کے سانجھے دار تھے۔ اکثر ان کی ایک دوسرے سے رشتہ داریاں ہوتی تھیں۔ ان میں کم و بیش ایک مربوط سماجی پرت بننے کا رجحان تھا۔ گرامچی کی زبان میں یہ امدادی طبقہ تھے۔ گو عددی طور پر سب سے بڑا طبقہ نہ تھے لیکن یہ سب سے زیادہ قوت اظہار رکھتے تھے۔ وہ اصلاحات اور سیاست کے ذہنی عمل تخمیر کا مرکز تھے۔ اس گروہ کے ارکان اکثر اوقات جاگیرداروں یا امیر کسانوں کے بیٹے (کبھی کبھی بیٹیاں) ہوتے جو ان کی ضرورت کے مطابق ان کے لیے اعلیٰ تعلیم کے اخراجات برداشت کر سکتے تھے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح تنخواہیوں، نئے پیشہ وروں اور دوسرے طبقات میں جن سے وہ سیاسی حمایت حاصل کر سکتے تھے ایک نامیاتی تعلق بن جاتا تھا۔ (2)

انیسوی صدی کے مسلمان تنخواہیے جن کی پرورش فارسی پر نہ کہ انگریزی پر ہوئی تھی ایک ہندو خدمتی ذات جو زیادہ چستی سے انگریزی برتنے لگی تھی ان کے مقابلے میں ملازمتیں ہارنے لگے تھے یوں رقابت جو پیدا ہوئی، یہ بات صاف ہونی چاہیے، وہ تمام ہندوؤں اور تمام مسلمانوں میں نہ تھی بلکہ صرف ہندو اور مسلمان تنخواہیوں کے درمیان تھی، مسلمان اشراف اور ہندو خدمتی ذاتوں مثلاً کھتری کائستھ اور کشمیری برہمن شمالی ہندوستان میں اور برہمن و بیدی بنگال میں۔

مسلمان اشراف نے اس لیے تحفظات اور ملازمتوں میں کوٹے کا مطالبہ شروع کر دیا۔ وہ سوسائٹی میں وسیع حمایت متحرک کرنے میں جاگیرداروں اور امیر کسانوں سے اپنے نامیاتی تعلق کی بنا پر کامیاب ہوئے۔ کانگریس جو ہندوستانی تنخواہیوں کی بالعموم اور ہندو خدمتی ذاتوں کی بالخصوص ترجمانی کرتی تھی وہ سرکاری ملازمتوں کو ہندوستانی بنانے کی مانگ کرتی تھی جبکہ اعلیٰ ملازمتیں نسل پرست برطانوی ہندوستانی نوکر شاہی کا محفوظہ تھیں۔ مسلمان سیاسی گروپوں کی طرف سے ملازمتوں میں مسلمانوں کے لیے کوٹے کی مانگ آئی۔ اس میں مذہبی نظریئے نے کوئی کردار ادا نہ کیا اور نہ ہی باقی کی مسلم اور غیر مسلم سوسائٹی کا اس سیاست میں کچھ بلاواسطہ طور پر داؤ پر لگا تھا۔

مسلمان اشراف کا دوسرا حصہ علماء' مدرسوں میں فارسی اور عربی میں روایتی تعلیم دیا کرتے تھے۔ زبان سے متعلق نئی پالیسی سے پہلے مسلمان اشرافیہ کے مستقبل میں بننے والے تنخواہیوں کے ممبران ان کے مدارس میں فارسی اور عربی میں تعلیم حاصل کیا کرتے تھے۔ تعلیم کے انگریزی میں بدلنے کی بنا پر ان کے یہ طلباء ختم ہو گئے۔ علماء میں جو زیادہ معزز ہوتے وہ فتوے صادر کیا کرتے اور کمیونٹی کے ممبران کے درمیان جھگڑوں کی ثالثی کیا کرتے تھے۔ نئے دستور و قانون جو انگریزی میں تحریر تھا اس کے نفاذ نے انہیں اپنی جگہ سے ہٹا دیا۔ حیرانی کی بات نہیں ہے کہ وہ انگریزی زبان' حاکموں کی ثقافت اور بیشک کالونیائی حکومت کے شدید مخالف تھے۔ وہ پیشہ وروں تنخواہیوں اور مسلمان ماہرین تعلیم کے انگریزی تعلیم حاصل کرنے اور مغربی علوم کو قبول کرنے پر سخت مخالف تھے۔ علما اور ملا شروع میں بہت متحارب تھے۔ لیکن 1857ء کی قومی بغاوت کے دبائے جانے کے بعد بہت زیادہ نرم پڑ گئے تھے۔ وہ اپنے دار العلوموں میں پسپا ہو گئے تھے تا آنکہ جنگ عظیم اول کے اختتام پر تحریک خلافت نے انہیں متحرک کیا جس کی قیادت گاندھی نے کی اور جس نے ہندوستانی مسلمانوں کی جدید سیاست میں پہلی دفعہ مذہبی محاورہ استعمال کیا۔

مسلمان اشراف کا ایک تیسرا حصہ بھی تھا۔ جو جاگیردار تھے۔ جن کا روزگار بلاواسطہ طور پر زبان کی نئی پالیسی سے متاثر نہیں ہوتا تھا۔ برطانوی ''ٹوری'' خاص طور پر ان کی بمع ہندو جاگیرداروں کے بطور مقامی اتحادیوں کے قدر کرتے تھے۔ جاگیردار کالونیائی حکومت کی حمایت کے عوض اس سے مراعات حاصل کرتے تھے۔ کچھ جاگیرداروں نے انفرادی طور پر مسلم لیگ یا کانگریس میں شمولیت اختیار کی تھی۔ غالباً اپنے تنخواہیے یا پیشہ ور رشتہ داروں کو درپیش مسائل سے

متاثر ہو کر۔ یقیناً یہ عمل کالونیائی حاکموں کی طرف سے ان پر دباؤ کے بغیر نہ تھا جس سے انہیں عہدہ برا ہونا پڑا۔

مسلمان تنخواہ یے اور پیشہ ور مسلمان غرباء جو کہ یا تو شہری کاریگر خاص طور سے جلاہوں اور کسانوں کو حقیر جانتے تھے۔ علماء میں سے کچھ ان سماجی گروہوں تک رسائی رکھتے تھے لیکن ان کے مسائل سے نبرد آزما ہونے کی بجائے ان میں مذہبی جنونیت پیدا کرنے کی کوشش ہی کر سکتے تھے۔ یو پی میں جولاہا پس منظر کے کچھ وکلاء نے ''مومن انصار پارٹی'' اور ''آل انڈیا مومن کانفرنس'' قائم کی لیکن وہ قومی سیاست پر کوئی قابل قدر اثر نہ ڈال سکے۔(3)

سر سید احمد خان نے مسلمانوں میں انگریزی تعلیم کی ترویج کی کوشش کی۔ اس کے کام کی ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں تقلید کی گئی خاص طور سے بنگال اور پنجاب میں۔ ہر جگہ مسلمان تعلیمی انجمنیں بنائی گئیں۔ علماء جو انگریزی و مقامی زبان کی ترویج کی پالیسی سے بری طرح متاثر ہوئے تھے سر سید احمد خان کی تحریک کے سخت دشمن تھے۔ انہوں نے اسے غلط رنگ میں پیش کیا اور ہر ممکن طریقے سے اس کے بارے میں بدزبانی کی۔ اس کے کردار اور شخصیت کو ہندوستانی قوم پرست ادب میں بھی بہت ہی غلط انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ وہ انڈین نیشنل کانگریس کا مخالف تھا۔ اس لیے وہ زیادہ معروضی (بے لاگ) فیصلے کا حق دار ہے۔

''ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان بندھنوں'' کے عنوان کے تحت لکھتے ہوئے سر سید کہتا ہے ''صدیاں گزر چکی ہیں کہ ہم (دونوں) ایک ہی زمین پر رہ رہے ہیں اسی زمین کی پیداوار کھائی ہے انہی دریاؤں کا پانی پیا ہے اسی ایک ملک کی ہوا میں سانس لیا ہے۔ ہندو اور مسلمان ایک دوسرے کے لیے اجنبی نہیں ہیں۔ جیسا میں نے پہلے بہت دفعہ کہا ہے ہندوستان ایک خوبصورت دلہن ہے اور ہندو اور مسلمان اس کی دو آنکھیں ہیں۔ اس کے حسن کا تقاضا ہے کہ اس کی دونوں آنکھیں مجروح نہ ہوں۔ سلامت اور برابر رہیں۔''(4) یہ اس کی ہندو مسلمان اتحاد کی دعوت تھی۔ اس کی تحریروں کی 16 جلدوں میں (مقالات سر سید' لاہور 1963) میں نے ایک بھی ایسی تحریر نہیں پائی جو ہندوؤں کی طرف معاندانہ ہو۔ اپنی سماجی زندگی میں بھی سر سید احمد خان عقیدہ بند فرقہ پرستانہ مخاصمتوں سے آزاد تھا۔ بہت سے ہندو اس کے قریبی دوست تھے۔ اپنے چار سالہ پوتے کی رسم بسم اللہ کے موقع پر لڑکا اپنے ''دادا'' راجہ جے کشن داس کی گود میں بیٹھا تھا جو ان کے

برادرانہ تعلقات کی علامت ہے۔(5) کانگریس سے اس کا اختلاف بالکل دوسری قسم کا مسئلہ ہے۔

سرسید احمد جمہوریت سے متعلق اپنی مخالفت کی بنیاد سماجیاتی دلیل پر رکھتا تھا۔وہ دلیل دیتا تھا کہ جبکہ انگریزی سوسائٹی آزاد عامل افراد پر مشتمل ہے جو کمیونٹی وفاداریوں کی بندشوں سے آزاد ہیں ہندوستان میں افراد اداروں میں متشکل ہو چکی کمیونٹیوں میں پابند ہوتے ہیں۔سیاسی میدان میں وہ آزاد افراد کے طور پر عمل نہیں کر سکتے۔کیونکہ ہماری سوسائٹی تقاضا کرتی ہے کہ ہم اپنی کمیونٹی کے امیدوار کو ووٹ دیں۔ایک مسلمان کو اپنے رفیق مسلمان کو اور ایک ہندو کو اپنے ساتھی ہندو کو ووٹ دینا ہوتا ہے۔وہ کہتا تھا یہ ہندوستانی کلچر کی حقیقت ہے۔اس لیے جب تک ہماری سوسائٹی اور کلچر انفرادی نہ ہو جائیں (جو وقت کے ساتھ ہو ہی جائیں گی) ہندوستان کے لیے جمہوریت غیر موزوں ہے۔ ہمارے آج کے ثقافتی تحکمات کے مطابق اس کا مطلب ہوگا مسلمانوں پر ہندوؤں کی مستقل اکثریت۔اس لیے اس نے نتیجہ وضع کیا کہ وقتی طور پر برطانویوں کا لاتعلق اور غیر جانبدار ثالث کے یہاں رہنا کارآمد ہے۔اپنے آپ کو ہندوؤں کے رحم و کرم پر چھوڑنے کی بجائے مسلمانوں کے لیے بہتر ہے کہ برطانوی یہاں کچھ دیر رہیں۔ برطانوی غیر جانبداری پر اس کے یقین کی وجہ سے اس پر تنقید ہو سکتی ہے۔لیکن وہ محسوس کرتا تھا کہ کوئی متبادل (حل) نہیں ہے۔ اس موقف کے خلاف ہندوستانی قوم پرستوں نے سرسید کو گالیاں دیں۔وہ بدرالدین طیب جی جو (جناح کی طرح) کانگریس کے ساتھ تھا اور کہہ سکتے ہیں کہ ایک کامیاب وکیل تھا۔وہ دونوں بمبئی کی جگ دیسی سوسائٹی کی پیداوار تھے۔لیکن یہ ان مسلمانوں کی خود اعتمادی اور حوصلے کی بحالی کے لیے تقریباً کافی نہیں تھا جو محسوس کرتے تھے کہ انہیں پیچھے چھوڑا جا رہا ہے یا جن کے ساتھ امتیازی سلوک برتا جا رہا ہے۔

سرسید احمد کی برطانویوں کے بارے میں غلامانہ ذہنیت رکھنے پر اسے برا بھلا کہا جاتا ہے یہ سچ نہیں ہے۔ تجریدی طور پر وہ برطانوی حکومت کی مہربانی سے متعلق یقیناً مثالیتی تصور رکھتا تھا۔ لیکن وہ بڑی وضاحت کے ساتھ جانتا تھا کہ ہندوستان میں برطانوی نوکر شاہی نسل پرست اکھڑ اور مغرور ہے۔ وہ خود اشراف یعنی طبقہ امراء کا رکن تھا۔ وہ یقین رکھتا تھا (سادگی سے) کہ یہ اشرافیائی پیدائش اور تربیت ہی ہے جس سے فرق پڑتا ہے۔ایک دفعہ اس نے کہا کہ ''انگلستان ہم

سے اتنا دور ہے کہ ہم تصدیق نہیں کر سکتے کہ ان مغرور بیوروکریٹوں میں سے کچھ نائیوں کے بیٹے نہیں ہیں۔'' اس کے رسالے تہذیب الاخلاق کے صفحات ان برطانوی ہندوستانی بیوروکریٹوں سے متعلق تیز و پرجوش تنقید سے اٹے پڑے ہیں جو ہندوستانیوں سے بدسلوکی کرتے تھے۔ 1923ء میں کوکاناڈا میں منعقد ہونے والی کانگریس میں مولانا محمد علی نے سرسید احمد خان کی بحیثیت ایک باوقار آدمی کے بھرپور تعریف کی اور اس پر غلامانہ ذہنیت کے الزام کی تردید کی۔ ''اس کے کردار کے قریبی مطالعے سے میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ وہ اس ذہنی بیماری سے بہت دور تھا جس کا اس کے کچھ نقاد اس پر الزام لگاتے ہیں۔'' (6) لیکن تعصبات مشکل سے مرتے ہیں۔

یقیناً سرسید تنقید سے بالا نہیں ہے۔ بنگال کے بھدرا لوگ سیاستدانوں کو جو اس پر تضحیک آمیز حملے کرتے تھے وہ ''بابو'' کہتا تھا۔ لیکن یقیناً یہ سیاسی ادلے بدلے سے زیادہ کچھ نہ تھا۔ زیادہ سنجیدہ مسئلہ ہے اس کے تعلیم نسواں کی طرف رویے کا۔ ایک ایسے آدمی کے لیے جس نے بہت سے مسائل پر قدامت پسندوں سے بہادری کے ساتھ جھگڑا مول لیا ہو بڑے دکھ کی بات معلوم ہوتی ہے کہ اس نے اس مسئلے پر کوئی بہتر موقف اختیار نہیں کیا۔ اس موضوع پر اس کے خیالات آج ناقابل قبول سمجھے جائیں گے۔ اس نے اپنے طبقے اور اپنے وقت کے تعصبات کی عکاسی کی۔ آخر میں بدترین بات غربا اور غیر اشراف کے بارے میں اس کی ''اشرافیائی حقارت تھی۔ وائسرائے کی (لیجسلیٹو کونسل) مجلس قانونساز کا حوالہ دیتے ہوئے اس نے جڑوں تک سرایت کیے ہوئے طبقاتی (ذات سے متعلق) تعصبات کا اظہار یہ کہتے ہوئے کیا'' وائسرائے کی کونسل کے لیے لازمی ہے کہ اعلیٰ سماجی درجے کے لوگوں کو ممبر بنائے۔ کیا ہماری اشرافیہ یہ پسند کرے گی کہ ایک نیچی ذات یا غیر اہم اصل سے آنے والے آدمی کو چاہے وہ بی اے یا ایم اے پاس ہو اور درکار اہلیت بھی رکھتا ہو ان کے اوپر اعلیٰ عہدے پر فائز ہو اور اسے ایسے قوانین بنانے کا اختیار ہو جو ان کی زندگیوں اور جائیداد کو متاثر کرے'' یہ یقیناً افسوس ناک ہے۔ لیکن کیا ہم اسے ان خامیوں کی بنا پر مکمل طور پر رد کر دیں؟ بلاشبہ وہ اپنے طبقے اور اپنے دور کی پیداوار تھا۔

انیسویں صدی کے اختتام تک تعلیم یافتہ مسلمانون نے اپنے خدشات کا احساس کروانا شروع کر دیا۔ محسن الملک (سرسید احمد خان کا علی گڑھ کا جانشین جو اتنا نمایاں نہ تھا) اس نے 1906ء میں وائسرائے لارڈ منٹو سے ملاقات مانگی۔ منٹو نے مسلمانوں کے وفد سے یکم اکتوبر

1906ء کو شملہ میں ملاقات کی۔ ہندوستانی قوم پرستوں کی نظر میں صرف ملاقات کی حقیقت ہندوستانی مسلمانوں کو قوم پرست تحریک سے علیحدہ کرنے کی برطانوی سازش کا ثبوت ہے تا کہ وہ تقسیم کرو اور حکومت کرو کی پالیسی پر عمل کر سکیں۔ بدقسمتی سے اس نے ہندوستانی قوم پرست تاریخ دانوں پر ایسا اثر ڈالا کہ وہ مسلمانوں کی تحریک کے پس پشت تمام مادی حقیقتوں کی شہادتوں کی طرف بے توجہ ہو گئے۔ کوکاناڈا کانگریس کے صدارتی خطبے میں مولانا محمد علی نے شملہ وفد کو جذباتی ہو کر ایک ''حکم کے تحت کیا گیا عمل'' گردانا۔ اس کا مطلب یہ لیا گیا کہ مسلمانوں کی تحریک کالونیائی حکومت کی محض ''تقسیم کرو اور حکومت کرو'' کی پالیسی کی تخلیق کے علاوہ کچھ نہیں تھی۔

جب محمد علی نے یہ بات کہی اس وقت وہ محسن الملک سے ایک جھگڑے میں الجھا ہوا تھا۔ لگتا ہے کہ یہ ہیجانی اظہار اس پر ایک ذاتی حملے سے زیادہ کچھ نہ تھا۔ اگر آدمی محمد علی کے خطبے کا متن پڑھے تو احتیاط سے لکھی گئی باقی کی ساری تقریر کے متن اور اس پیراگراف جس میں وہ ''حکم کے تحت کیا گیا عمل'' کی بات کرتا ہے نمایاں فرق دیکھتا ہے۔ دونوں حصے سٹائل اور یکجانیت میں بالکل مختلف ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ پیراگراف بولتے ہوئے برجستہ اضطراری ترنگ میں جس کے لیے وہ بدنام تھا کہہ دیا ہو۔ ہندوستانی قوم پرست تاریخ دانوں نے ماسوائے پروفیسر بمل پرشاد کے محمد علی کی اس سرسری (گمراہ کن) بات کو پکڑ لیا ہے جیسے کہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست کی مکمل تشریح ہو۔(7)

1906ء میں وائسرائے کو ملنے والے وفد کا پس منظر یہ ہے کہ جان مورلے جو ہندوستان کے لیے سکریٹری آف سٹیٹ تھا اس نے پارلیمنٹ میں اعلان کیا کہ اس کی حکومت ہندوستان میں دستوری اصلاحات کرنے کی تجویز رکھتی ہے۔ جب محسن الملک نے یہ سنا تو اس نے

آرکبولڈ پرنسپل علی گڑھ کالج کو لکھا جو اس وقت شملہ میں چھٹیاں منا رہا تھا۔ اس خط میں محسن الملک نے موقع کی اہمیت پر زور دیا اور آرکبولڈ سے یہ پتہ کرنے کے لیے کہا کہ کیا منٹو ہندوستانی مسلمانون کے وفد سے ملنا پسند کرے گا جو اس کے سامنے مجوزہ دستوری اصلاحات سے متعلق اپنے خیالات پیش کرنا چاہتے ہیں۔ وائسرائے مان گیا۔ جیسا کہ بمل پرشاد نے زور دے کر کہا ہے (جس کا کہ دستاویزی ثبوت ہے) کہ پہل قدمی مکمل طور پر محسن الملک کی طرف سے ہوئی آرکبولڈ کی طرف نہیں چہ جائے کہ برطانویوں کی طرف سے۔ محمد علی کے الفاظ ''حکم کے تحت عمل''

بے بنیاد اور شرارت انگیز ہیں۔

جب محسن الملک کو شملہ سے سبز سگنل مل گیا تو چند مسلمان قائدین کی طرف سے لکھنو میں ایک یادداشت تیار کی گئی اور اس پر بحث و مباحثہ ہوا۔ اس وقت کا بڑا مسئلہ بے شک وائسرائے اور مسلمانوں کے لیے بنگال اور آسام کا نیا صوبہ تھا جس پر تقسیم بنگال کو ختم کرنے کے لیے زوردار تحریک چل رہی تھی۔ نواب سلیم اللہ ڈھاکہ سے اور نواب علی چوہدری دونوں نے لکھنو میں زور دیا کہ یادداشت میں مانگ کی جائے کہ تقسیم ختم نہیں کی جائے گی۔ لیکن علی گڑھ اس مسئلے میں دلچسپی نہ رکھتا تھا جس کا یادداشت میں ذکر تک نہ کیا گیا۔ اس لیے ڈھاکہ والے نواب سلیم اللہ نے وفد میں شرکت سے انکار کر دیا جبکہ نواب علی چوہدری نے شرکت کی۔

لگتا ہے تقسیم بنگال کے مسئلے کو یادداشت میں شامل نہ ہونے پر وائسرائے کو مایوسی ہوئی۔ منٹو نے خود یہ مسئلہ اٹھایا۔ اس نے اپنے جواب میں یاد دلایا ''بنگال اور آسام کی مسلمان کمیونٹی ہمیشہ کی طرح مضبوطی سے برطانوی انصاف اور دیانتداری پر اعتماد کر سکتی ہے'' وفد نے جداگانہ انتخابات اور وائسرائے کی کونسل ایگزیکٹو کونسل صوبائی کونسلوں اور ہندوستانی یونیورسٹیوں کے سینیٹوں اور سنڈیکیٹو ں میں موزوں نمائندگی کا مطالبہ کیا تھا۔ انہوں نے ایک مسلم یونیورسٹی کے مطالبے کا اعادہ کیا تھا۔ انہوں نے حکومتی ملازمتوں اور ہائی کورٹ کے ججوں کی تقرری میں مسلمانوں کے لیے کوٹہ مقرر کرنے کا مسئلہ بھی اٹھایا۔ یہ مسلمان تنخواہیوں اور پیشہ وروں کے قابل پیش گوئی مطالبات تھے۔ جواب میں لارڈ منٹو نے وعدہ کیا ''سوائے ہمدردی کے اور کچھ نہیں'' (8) ''حکم کے تحت عمل'' سے متعلق تو بس یہی کچھ تھا۔

جداگانہ انتخابات سے متعلق ایک بات مسلمان امیدواروں نے مسلمان اکثریتی حلقہ ہائے انتخاب سے بھی منتخب ہونے میں درپیش ایک مشکل کی شکایت کی۔ جائیداد ٹیکس اور دیگر اہلیتوں کی بنا پر مسلمان ووٹر آبادی میں اپنے تناسب سے کہیں زیادہ کم تھے۔ سائمن کمیشن رپورٹ میں بتایا گیا ہے کہ ہندوستان میں ''گورنر کے صوبوں'' میں اوسط انتخابی (فہرست) آبادی کے 2.8 فیصد سے زیادہ پر مشتمل نہ تھی۔ یہ تناسب بھاری بھر کم انداز میں ان کے حق میں ہوتا تھا جو جائیداد کے مالک تھے۔ رپورٹ کہتی ہے ملکیت جائیداد کی شرط کو انتخابات میں اہلیت کی بنیاد بنانے کی بنا پر آبادی کے خاص طبقوں کو ووٹوں پر غلبہ اور بعض اوقات تو اجارہ داری دلوا دی۔ سی پی کے صوبے

میں برہمن اور بنیے اپنی تعداد کے تناسب سے سوگنا زیادہ ووٹ ''مہروں'' کے مقابلے میں رکھتے تھے۔ رپورٹ ''بنگال میں طفیلی مزارعوں کے ووٹران کی فہرست سے مکمل اخراج'' کا ذکر کرتی ہے۔ جداگانہ انتخاب ایسی عدم نمائندگی کے خلاف دفاع تھا۔

ڈھاکہ والے نواب سلیم اللہ جنہیں شملہ وفد والوں نے ایک طرف ہٹا دیا تھا' اس نے ڈھاکہ میں دسمبر 1906ء کو (اس وقت جب آل انڈیا مسلم ایجوکیشن سوسائٹی کی میٹنگ ہو رہی تھی) آل انڈیا مسلم پولیٹیکل ایسوسی ایشن قائم کرنے کے لیے میٹنگ کی۔ 30 دسمبر 1906ء کو آل انڈیا مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا۔ لیکن علی گڑھ گروپ جس کی قیادت علی گڑھ کے وقار الملک کر رہے تھے اس نے نئی تنظیم کے تمام اعلیٰ عہدوں اور مجلس عاملہ میں اکثریت حاصل کر کے تنظیم کو اچک لیا اور یوں ایک بار پھر ڈھاکے والے نواب سلیم اللہ کو برہم اکیلا اور بے یارومددگار چھوڑ دیا۔ آل انڈیا مسلم لیگ نے صرف انہی مسائل پر بات کی جو منٹو کو پیش کی جانے والی یادداشت میں پہلے ہی پیش کیے گئے تھے۔

مسلم لیگ کا منشور مکمل طور پر مغربی تعلیم یافتہ پیشہ وروں اور تنخواہیوں کے سیکولر مطالبات تھے۔ اسلامی آئیڈیالوجی کے مسئلے کو لیگ کے ایجنڈے پر رکھنے کی کوششیں خال خال اور بلا استثناء ناکام تھیں۔ پہلے پہل والی کوششوں میں سے ایک شبلی نعمانی کی تھی جو مذہبی حکومت کی اقدار کا گرویدہ تھا اور علی گڑھی کے نصاب کو اسلامی بنانا چاہتا تھا۔ شبلی نصاب کو انگریزی اور جدید سائنسوں سے دور اسلامی تعلیمات اور عربی زبان کی طرف تبدیل کرنا چاہتا تھا۔ مسلمان پیشہ وروں اور تنخواہیوں کے ردعمل کی مثال رضا علی جو سرسید کے جانشینوں محسن الملک اور وقار الملک کا قریبی ہمکار تھا اور علی گڑھ کی انتظامیہ کا مرکزی کردار تھا کی مطبوعہ رائے ہے۔ رضا علی نے شبلی کے اقدام پر سٹیٹسمین شائع ہونے والی ایک مضمون میں تنقید کی۔ اس نے کہا کہ عربی علوم کا امتیاز کچھ مسلمانوں کو تو دھوکہ دے سکتا ہے۔ لیکن اس نے خبردار کیا کہ ہندی مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے کی بڑی فکری اصلی اسلام کی طرف فرضی رجوع اور اسلامی ریاست کا قیام نہیں جس پر ملاّ حکمران ہوں۔ مسلمانوں کی سب سے زیادہ ہنگامی ضرورت ایسی تعلیم ہے جو ان کے لیے دنیاوی معاملات میں فائدہ مند ہو۔ ایسی تعلیم جو ان کی آنے والی نسلوں کو اس قابل بنائے کہ وہ اپنی روزی کما سکے۔ اس طرح اس نے مسلمان قوم پرستوں کی سیکولر آئیڈیالوجی کا اظہار کیا۔ (9) شبلی کو علی گڑھ چھوڑنا

پڑا کیونکہ یہ وہ جگہ نہ تھی جہاں مذہبی حکومت سے متعلق خیالات فروغ پا سکتے۔

پہلے پہل والی کانگریس بھی زیادہ مختلف نہ تھی۔ اس کے مطالبات بھی ویسے ہی تھے۔ 1- سروسز (سرکاری ملازمتوں) کو ہندوستانی بنانا اور سروس کے اندر ہندوستانیوں کو اعلیٰ عہدوں پر ترقی دلوانا۔ 2- گورننگ باڈیوں جیسی کہ وائسرائے کی کونسل اور اس کی ایگزیکٹو کونسل وغیرہ میں ہندوستانیوں کی زیادہ نمائندگی وغیرہ۔ یہ مطالبات ویسے ہی تھے جیسے کہ مسلمان تنخواہیوں اور نئے پیشہ وروں کے جیسا کہ کانگریس کے وسیع تر تناظر میں پیش کیے ہوئے مطالبات تھے۔ دونوں میں سے کسی پارٹی نے شہری و دیہاتی مزدور، محنت کش طبقات کی نمائندگی نہ کی۔ نام نہاد ''عوامی سیاست''، جو گاندھی کے بعد منظر عام پہ آئی اس سے زیادہ نہ چاہتی تھی کہ کسان کانگریس کے نام پر بولیں۔ کسان کو اپنی جگہ پر رکھنے کے لیے گاندھی نے ایک فلسفہ پیش کیا جس نے کسان کو صفر میں گھٹا دیا یہ اعلان کرتے ہوئے کہ جاگیردار کسانوں کے (ٹرسٹی) امین ہیں۔(10) لہٰذا کانگریس کا ''عوامی بنیاد'' کا دعویٰ ایک خیال قصہ ہے۔ پہلے پہل والی کانگریس اور مسلم لیگ کی طبقاتی بنیادوں اور مطالبات میں ایک بنیادی یکسانیت تھی۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی تحریک اپنی قسم کی صرف ایک ہی تحریک نہ تھی۔(11) جنوبی ہندوستان میں دراوڑی تحریک اس سے بہت ملتی جلتی تھی۔ تامل ناڈو میں برہمن تنخواہیوں اور پیشہ وروں پر غالب تھے۔ یہ شمالی ہندوستان کے متوازی کیس تھا۔ گو کہ مدراس پریذیڈنسی کے برہمن آبادی کا 4-3 فیصد تھے۔ وہ حکومتی ملازمتوں اور مقامی بورڈوں کی آسامیوں پر اجارہ داری رکھتے تھے جو سرپرستی کے لیے انہیں قابل ذکر مواقع فراہم کرتی تھی۔ غیر برہمن یا دراوڑی جیسا کہ وہ اپنے آپ کو کہتے تھے۔ انہوں نے برہموں کے غلبے والے سیاسی اور سماجی نظام کے خلاف بغاوت کر دی۔ ان کے علیحدہ تشخص کے احساس کو بیسویں صدی کی پہلی دو دہائیوں میں ماہرین لسانیات کی دریافتوں نے کہ تمام جنوبی چار زبانیں یعنی تامل، تیلگو، ملیالم، کناڈا ایک علیحدہ دراوڑی زبانوں کا گروپ بناتی ہیں جو کہ شمالی ہندوستان کی سنسکرت سے جو کہ جنوب میں برہمنوں کے ساتھ آئی تھی بالکل مختلف ہیں۔ یوں دراوڑی تشخص کا احساس ابھرا۔ دراوڑی تحریک کی پیدائش کی تاریخ نومبر 1916ء بتائی جاتی ہے جب ایک تنظیم بنائی گئی جو بالآخر برہمن مخالف جسٹس پارٹی کی شکل اختیار کر گئی۔ دراوڑی قومی تحریک جو علیحدگی کے مقاصد رکھتی تھی ای وی رام سوامی تاملکر جسے ''پیریر'' کہا

جاتا تھا اس نے شروع کی۔ مسلم لیگ کے مدراس میں ہونے والے اجلاس میں اسے اسٹیج پر معزز مقام پر بٹھایا گیا تھا۔ اس کی علیحدگی پسند تحریک کامیاب نہ ہوئی۔ وہ تامل ناڈو کے علاوہ دوسرے لوگوں کو مجتمع نہ کر سکا۔ لیکن تامل ناڈو کی سیاست کی اس کی تحریک سے کایا پلٹ ہوگئی۔ ایسے متوازیات کو ذہن میں رکھنا فائدہ مند ہوگا کیونکہ صرف مسلمان تحریک ہی اس کی اکلوتی مثال نہ تھی۔

وہ مسلم لیگ جو 1906ء میں قائم ہوئی تھی تقریباً 1910ء سے دوررس تبدیلیوں کی زد میں آ گئی۔ مسلم لیگیوں کی ایک زیادہ زوردار نسل ابھر آئی تھی جو اپنے موڈ میں بالکل مختلف تھے۔ لیگ کی سماجی بنیاد میں بھی تبدیلی آ گئی تھی۔ سوسائٹی کی زیادہ کم مایہ پرتوں سے بہت سارے لوگ اس میں شمولیت اختیار کرنے لگے تھے۔ ان میں معدودے چند متمول زمیندار خاندانوں میں سے تھے۔ ''ان کی بڑی اکثریت اس طبقے سے تعلق رکھتی تھی جو وقتاً فوقتاً زمین سے حقیر آمدن پاتی لیکن عام طور پر جنہیں زندہ رہنے کے لیے پیشوں یا سروسز میں ملازمت تلاش کرنا پڑتی۔'' (12) ان میں مسلم لیگ نے اپنی دیرپا طبقاتی بنیاد پالی تھی۔ ہر چند کہ کچھ جاگیرداروں (جیسے محمود آباد کے راجہ) اور کچھ تاجروں نے اس میں کردار ادا کیا۔ حکومتی سرپرستی کی بجائے نئی مسلم لیگ نے اس بار حکومت کی دشمنی پائی۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ راجہ صاحب محمود آباد ''1916ء میں گورنر میسٹن کی اس دھمکی کے بعد کہ وہ اس کی تعلقہ داری کی سند واپس لے لے گا محتاط ہو گیا۔''

مسلم لیگ کا مرکز ثقل علی گڑھ کے قدامت پسندوں سے نسبتاً زیادہ پرجوش قیادت جس کی بنیاد لکھنؤ میں تھی منتقل ہونے کی بنا پر بدل گیا حالانکہ یہ سب علی گڑھ کے تعلیم یافتہ تھے۔ 1912ء تک پرجوش اور مستعد وزیر حسن نے سکریٹری جنرل کا عہدہ سنبھالا۔ لیگ کے انداز اور کانگریس کی طرف اس کے رویے مین ایک نئے مرحلے کا آغاز ہوا۔ جیسا کہ رحمان بیان کرتا ہے۔ ''مسلم لیگ کے ممبران میں نوجوان پیشہ وروں کی بڑھتی ہوئی تعداد نے ہندو کمیونٹی سے لیگ کے تعلقات کی نئی سمت بندی کرنے میں مدد کی۔'' (13) 1910ء تک مسلم لیگ کے دستور پر نظر ثانی کی گئی اور اسے کانگریس کے دستور سے مطابقت میں بنایا گیا۔ ماسوائے لیگ کے جداگانہ انتخابات اور مسلمانوں کے حقوق کی ضمانت کے موقف کے اب مسلم لیگ میں یہ بات سمجھ آ گئی تھی کہ وہ برطانویوں کے خلاف کوئی پیش رفت نہ کر پائیں گے تاآنکہ وہ کانگریس کے ساتھ کوئی متحدہ محاذ نہ بنائیں۔ ہندو

مسلم اتحاد کے لیے دوبارہ آواز اٹھائی گئی

مسلم لیگ کسی ایسے آدمی کی تلاش کرنے لگی جو لیگ اور کانگریس کے درمیان پل بنا سکے۔ اس سلسلہ میں جناح کا انتخاب واضح تھا۔ گو کہ وہ مسلم لیگ کا ممبر نہ تھا اس نے 1912ء میں مسلم لیگ کونسل کے اجلاس میں دعوت پر شرکت کی تھی۔ جہاں مسلم لیگ کے نئے (زیادہ زوردار) دستور کے لیے تجاویز وضع کی گئی تھیں اور وہاں جناح نے کئی تجاویز دی تھیں۔ جو قبول کر لی گئی تھیں۔(14) انڈین نیشنل کانگریس میں جناح کا مقام اعلیٰ تھا اور دونوں تحریکوں کو قریب لانے کے لیے مثالی حیثیت رکھتا تھا۔ اکتوبر 1913ء میں جب وزیر حسن اور مولانا محمد علی سکریٹری آف سٹیٹ برائے ہندوستان کو ملنے کے لیے لندن میں تھے (جس نے ان سے ملاقات سے انکار کر دیا تھا) انہوں نے اس موقع پر جناح سے ملاقات کی۔ دونوں نے اسے ترغیب دی کہ وہ مسلم لیگ میں شرکت کرے اور لیگ و کانگریس اتحاد کے لیے کام کرے۔ جناح اس شرط پر مان گیا کہ کانگریس سے اس کا بندھن قائم رہے گا۔

اکتوبر 1913ء میں مسلم لیگ میں شمولیت کے فوری بعد جناح نے کانگریس مسلم لیگ اتحاد کے لیے محنت کی۔ (سرتوڑ کوشش کی) جس پر لکھنو پیکٹ کی مہر ثبت ہو گئی جو 1916ء میں ہونے والے کانگریس اور مسلم لیگ کے ایک مشترکہ اجلاس میں منظور کیا گیا۔(15) اس معاہدے کی بنا پر کانگریس نے مسلمانوں کے کچھ مطالبات منظور کر لیے جس میں جداگانہ انتخابات بمع مخصوص صوبوں میں مسلمانوں کے لیے خاص اہمیت کے مان لیے گئے جو بعد میں متنازعہ ثابت ہوئے۔ مورلے منٹو اصلاحات کے تحت مختص کی جانے والی سیٹوں کے مقابلے میں یوپی جیسے مسلمان اقلیتی صوبوں کو سیٹوں کا بڑا حصہ دے دیا گیا۔ یہ عمل بنگال جس میں مسلمان آبادی 52 فیصد تھی اور اسے صرف 40 فیصد سیٹیں دی گئیں اور پنجاب جس کی مسلمان آبادی 54.8 فیصد تھی اور اسے صرف 50 فیصد سیٹیں دی گئیں کی قیمت پر کیا گیا۔ یوپی جس کی مسلمان آبادی صرف 14 فیصد تھی اسے 30 فیصد حصہ دیا گیا۔ آخر کار یوپی کی اشرافیہ یہ معاملات طے کر رہی تھی۔

اس معقول تنقید کی بنا پر ہمیں لکھنو پیکٹ کی کامیابی کی اہمیت کو کم نہیں سمجھنا چاہیے کیونکہ یہ برطانوی سامراج سے لڑنے کے لیے کانگریس اور مسلم لیگ کو اکٹھے ایک پلیٹ فارم پر لانے میں کامیاب ہوا۔ یہ مسلم لیگ اور جناح ہی تھے جنہوں نے اتحاد کے لیے پہل قدمی کی تھی۔ جناح

متحد کرنے والا تھا نہ کہ علیحدہ کرنے والا جیسا کہ عام طور پر کہا جاتا ہے۔اس نے اس مشکل کردار کو رکاوٹوں کے باوجود ربع صدی یعنی 1940 تک نبھایا تھا تا آنکہ وہ مقام آیا کہ تمام کوششوں کے باوجود اتحاد کا امکان باقی نہ رہا۔

لکھنؤ پیکٹ صرف مسلمانوں کے مطالبات سے متعلق ہی نہ تھا۔اس میں کالونیائی حکومت جس کے خلاف انہوں نے اکٹھے جدوجہد کرنی تھی مسلم لیگ اور کانگریس کے مشترکہ مطالبات بھی تھے پیکٹ قانون ساز اسمبلی میں منتخب نمائندگان کی اکثریت کا طالب تھا۔اس کا مطالبہ تھا کہ صوبوں میں 4/5 حصہ منتخب ممبران ہوں اور 1/5 نامزد ارکان۔اور یہ کہ کونسل کے ممبران ممکنہ حد تک وسیع انتخابی بنیاد سے بلاواسطہ طور پر عوام کی طرف سے منتخب ہوں گے۔اسی طرح اس میں مطالبہ تھا کہ (امپیریل لیجسلیٹو کونسل) شاہی قانون ساز کونسل کے 4/5 اراکین منتخب ہوں گے۔اس کا مطالبہ تھا کہ گورنر جنرل کی ایگزیکٹو کونسل کے آدھے اراکین ہندوستانی ہوں گے جو امپیریل لیجسلیٹو کونسل کے منتخب اراکین کی طرف سے منتخب ہوئے ہوں گے۔یوں عام رائے کے خلاف لکھنو پیکٹ صرف مسلم لیگ کو دی جانی والی مراعات سے متعلق ہی نہ تھا اس نے اس بنیاد کی نشاندہی کی جس پر کہ مسلم لیگ اور کانگریس قریبی اتحادیوں کے طور پر اکٹھے تحریک آزادی کو آگے بڑھا سکتے تھے۔لکھنو پیکٹ کی اہمیت اس سے بہت زیادہ ہے جو عام طور پر سمجھی جاتی ہے۔

لکھنؤ پیکٹ کا سب سے متنازعہ حصہ اس کی جداگانہ انتخابات کی قبولیت ہو سکتا تھا۔جناح ہمیشہ مشترک انتخابات کو ترجیح دیتا تھا۔1910 میں ہونے والی سالانہ انڈین نیشنل کانگریس میں اس نے لوکل باڈیز کے لیے جداگانہ انتخابات کو رد کرنے کے لیے قرارداد پیش کی۔لیکن مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کرنے کے بعد وہ اپنے ساتھیوں کو مشترک انتخابات قبول کرنے پر قائل نہ کر سکا اور اس نے پارٹی کے مطالبے کے آگے سر تسلیم خم کر دیا۔شاید وہ اس حقیقت سے بھی متاثر ہوا کہ مورلے منٹو اصلاحات کے جداگانہ انتخابات کو قانونی حیثیت دینے کے بعد کانگریس کے سینئر قائد اس خیال سے مفاہم ہو گئے تھے۔جیسا کہ بمل پرشاد بیان کرتا ہے اور 1911ء میں گوکھلے نے دوبارہ اس کی وضاحت کی کہ مسلمانوں کے لیے جداگانہ انتخابات ضروری تھے خاص طور سے اس تناظر میں کہ کافی تعداد میں مسلمان مجالس ہائے قانون ساز (لیجسلیٹو کونسلز) میں شامل

ہونے سے قاصر رہتے تھے۔ وقتی طور پر جداگانہ انتخابات قبول کر لیے گئے۔

جنگ عظیم اول کے اختتام تک مسلمانوں کی تحریک میں انتہائی تبدیلی آئی جب علما کو متحرک کیا گیا اور انہیں مرکزی سٹیج پر لایا گیا۔ تحریک خلافت (1924-1918) نے مہاتما گاندھی کے ہاتھوں میں مسلم لیگ اور کانگریس کی کالونیائی حکومت کے خلاف سانجھی جدوجہد کی نئی سیاسی فعالیت کو جسے لکھنو پیکٹ نے متحرک کیا تھا تارپیڈو کر دیا۔ اس نے مسلم لیگ کی سیکولر قیادت کو بھی کم حیثیت کر دیا۔ اس کے علاوہ اس نے سنی علماء کے ایک حصے کو متحرک کرنے میں مدد دی یہ سخت موقف رکھنے والے دیوبندی تھے۔ یہ تحریک چند جھوٹے مفروضوں پر مبنی تھی کہ جنگ کے بعد برطانوی عثمانی سلطان خلیفہ کے خلاف ''دشمنی'' رکھتے تھے۔ اس تحریک نے ہندوستانی دیوبندی مسلمانوں کے درمیان پائے جانے والے اسلامی ملت کے جذبات سے فائدہ اٹھایا۔ یہ جذبات عثمانی سلطان کے عالمی خلیفہ ہونے کے کردار پر مرکوز تھے۔ اس نے اس حقیقت سے پہلوتہی کی کہ عثمانی سلطان کو ہندوستانی مسلمانوں کی عوام دوست بریلوی روایت خلیفہ نہیں مانتی تھی (جو کہ ہندوستانی مسلمانوں کی اکثریت ہے) بریلوی عربوں کی طرح عثمانی سلطان کے خلافت کے دعوے کو اس نظریئے کی بنیاد پر کہ وہ قریش کی نسل سے نہ تھا رد کرتے تھے۔ (16)

تحریک خلافت میں اس وقت جان پڑی جب گاندھی نے اس پر قابض ہونے کا فیصلہ کیا۔ اس کے اپنے الفاظ میں اس کا ''ڈکٹیٹر'' بننے کا فیصلہ کیا۔ تحریک کے قائدین جیسے فرنگی محل والے عبدالباری' ڈاکٹر انصاری' شوکت علی اور محمد علی وغیرہ ہر عمل کے لیے اس سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔ (17) تنقیدی طور پر مہاتما گاندھی کے کردار پر بحث مشکل کام ہے کہ وہ ایسا آدمی ہے جو ''مہاتما'' بن گیا۔ لیکن جنگ عظیم اول کے اختتام تک گاندھی کو ابھی اپنے آپ کو ہندوستان میں ایک بڑے سیاسی کھلاڑی کے طور پر قائم کرنا تھا۔ اس کی چالیں اس مقصد کے لیے کی گئی منصوبہ بندی کے طور پر سمجھی جاسکتی ہیں۔ تحریک خلافت اور تحریک عدم تعاون کے اختتام تک وہ ہندوستانی قوم پرست تحریک کا غیر متنازعہ قائد بن چکا تھا۔ گاندھی کی قیادت نے مسلم لیگ کی سیکولر قیادت کو کم اہمیت بنا دیا گو وقتی طور پر اور اس کی جگہ ملاؤں کو جما دیا۔ گاندھی نے ملاؤں کی 1919ء میں ایک سیاسی تنظیم قائم کرنے میں بھی مدد کی جس کا نام تھا جمعیت العلمائے ہند جسے پاکستان میں جمعیت العلمائے اسلام کے نام پر حیات نو دی گئی۔ یہ انتہائی سخت موقف رکھنے والے بنیاد پرست ہیں جو

افغانستان میں طالبان کے عروج کا ذریعہ بنے۔

یہ گاندھی کی بنا پر تھا کہ جدید ہندوستانی مسلم سیاست میں پہلی دفعہ مذہبی محاورہ تحریک خلافت کے ذریعے رائج ہوا۔ اس میں ایک کلیدی لمحہ وہ تھا جب 1918ء میں ڈاکٹر انصاری نے آل انڈیا مسلم لیگ کے دہلی اجلاس پر ملاؤں کا حملہ منظم کیا۔ انصاری جو استقبالیہ کمیٹی کا چیئرمین تھا اس نے دیوبند اور فرنگی محل کے ملاؤں کی مدد سے تمام شمالی ہند سے علما کی ایک میٹنگ آل انڈیا مسلم لیگ کی سالانہ کانفرنس سے ایک دن پہلے بلوائی۔ مسلم لیگ کے ہم کاروں کو اعتماد میں لیے بغیر وہ دہلی کی فتح پور مسجد میں اکٹھے ہوئے۔ (18) میٹنگ میں مُلّائی عقیدہ پرستی کو ابھارا گیا تاکہ وہ کل ہونے والے آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس پر قابض ہو جائیں۔ ملاؤں کے لیگ کانفرنس پر اس حملے کو کچھ مصنف احمقانہ طور پر عوام کی مہم گردانتے ہیں۔ یہ حملہ لیگ کی قیادت کے لیے بالکل اچانک تھا۔ آل انڈیا مسلم لیگ کے باقاعدہ اراکین مُلّائی دلدل میں پھنس گئے۔ جب خلافت سے متعلق قراردادیں پیش ہوئیں تو بالکل واضح ہو گیا کہ ملاؤں کے ساتھ اہم معاملات پر استدلال و بحث کا کوئی فائدہ نہیں۔

جناح نے موقعے کی نزاکت محسوس کرتے ہوئے کچھ قانونی اور ضوابطی اعتراضات اٹھائے۔ لیکن اس نے بھانپ لیا تھا کہ کھیل میں شکست ہو چکی ہے۔ اپنے نقطۂ نظر پر زور دینے کے لیے اس نے میٹنگ سے واک آؤٹ کیا۔ ان کے درمیان یہ طے ہو گیا کہ راجہ صاحب آف محمود آباد اور وزیر حسن اس کے ساتھ واک آؤٹ نہیں کریں گے۔ وہ دونوں انہیں آل انڈیا مسلم لیگ کی صدارت اور جنرل سکریٹری کے عہدوں سے ہٹانے کی چالوں کا مقابلہ کرنے کے لیے اجلاس میں شامل رہے۔ بہت سے ملا تحریک خلافت سے متعلق متنازعہ قرارداد پاس کروانے کے بعد چلے گئے یوں لیگ کے دونوں قائد دوبارہ آرام سے منتخب ہو گئے۔ لیکن دونوں نے چند ماہ بعد استعفے دے دیئے کیونکہ وہ ملائیت زدہ مسلم لیگ کے ساتھ کام نہیں کر سکتے تھے۔

تحریک خلافت کے بلاواسطہ ردعمل اور مذہب کو سیاسی مقصد کے لیے استعمال کرنے کے نتیجے میں 1920ء میں بدترین مذہبی فرقہ وارانہ فسادات کا ایسا لمبا عرصہ گزرا کہ اس سے پہلے ہندوستان نے کبھی نہ دیکھا تھا۔ 1924ء میں ترکی کے ریپبلکن قوم پرستوں نے جن کی قیادت مصطفیٰ کمال پاشا کے ہاتھ میں تھی خلافت موقوف کر دی۔ خلافت کمیٹی جو کچھ دیر کے لیے مسلم لیگ

سے بھی زیادہ بااثر ہوگئی تھی۔ مکمل خلفشار کا شکار ہو کر منتشر ہوگئی۔ 24-1923 کے دوران ملاؤں کا اثر بڑی تیزی سے کم ہو گیا اور مسلم لیگ واپس اپنے سیکولر معاملات پر متوجہ ہوگئی۔ ''اسلامی آئیڈیالوجی'' کے مسئلے کو مسلم لیگ کے ایجنڈے پر لانے کی ایک کمیاب کوشش اپریل 1943 میں دہلی میں ہونے والے اجلاس میں ہوئی۔ عبدالحمید قاضی نامی ایک آدمی نے ایک قرارداد پیش کرنے کے لیے حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی جو مسلم لیگ کو ''اسلامی آئیڈیالوجی'' اور ایک اسلامی ریاست کے قیام کی پابند کر دیتی۔ لیکن قاضی کو اس کے گرد و پیش سے اس پر پڑنے والے دباؤ نے اسے یہ خیال ترک کرنے پر مجبور کر دیا۔ قرارداد سرے سے پیش ہی نہ کی گئی۔ (19) مسلم لیگ سیکولر نقطہ نظر سے پیوست رہی۔ اسلامی آئیڈیالوجی کے ایجنڈے کو مسلم لیگ کے ایجنڈے میں شامل کرنے کی کوششوں کو قیادت نے مضبوطی سے اور غیر متغیر طور پر دبا دیا تھا۔

مسلم لیگ کے پلیٹ فارم پر جناح جلد ہی دوبارہ نمودار ہوا۔ خلیق الزمان کے مطابق وقت آ گیا تھا کہ مسلم لیگ کو دوبارہ مضبوط کیا جائے کیونکہ خلافت کمیٹی اپنے آخری دموں پر تھی۔ مسٹر جناح کو دعوت دینے کا فیصلہ کر لیا گیا کہ وہ مئی 1924ء کو لاہور میں ہونے والے مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کرے۔ (20) جناح نے دسمبر 1918ء کے واک آؤٹ کے بعد 1919ء میں کلکتہ میں ہونے والی لیگ کی کونسل کی صرف ایک میٹنگ میں شرکت کی تھی۔ جناح نے یہ دعوت قبول کی اور صدارت کی۔ لیکن اس وقت تک ہندوستانی صوبائی سیاست کی فطرت اور مسلم لیگ کے اندر طاقت کا مرکز ثقل یکسر تبدیل ہونے والا تھا۔

جب مسلم لیگ قائم کی گئی تو لیگ کا کردار صرف ایک پریشر گروپ کا تھا۔ مونٹیگو چمسفورڈ اصلاحات نے ہندوستانی سیاست کی فعالیت کو یکسر بدل دیا اور اس کا رخ مسلمان اقلیتی صوبوں سے دور (یعنی اب تک یو پی) مسلمان اکثریتی صوبوں جہاں وہ صوبائی حکومتیں بنا سکتے تھے اس کی طرف پھیر دیا۔ یعنی برطانویوں اور ہندوستانیوں' کی حکومت کے تحت اب وزیروں کا کچھ اختیار تھا' ہر چند کہ محدود تھا' وہ ذرائع اور ملازمتیں دان کر سکتے تھے۔ سیاسی قائدین اور پارٹیاں اب صرف پریشر گروپ ہونے تک محدود نہ رہے تھے۔ اب وہ عنایت و دست گیری کر سکتے تھے۔ مسلمان اکثریتی صوبے یعنی پنجاب اور بنگال خاص طور سے اولذکر مسلمان اکثریتی صوبوں کی حیثیت سے نئی اہمیت اختیار کر گئے۔ ڈیوڈ پیج پڑے احسن طریقے سے اس کا خاص طور سے

ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست میں پنجابی غلبے کے نمایاں ہونے کا ذکر کرتا ہے۔(21)

اب پارٹیوں اور سیاستدانوں کے کردار کی نئی منطق تھی۔ جو اتنا وسیع طور پر نہیں سمجھا جاتا وہ یہ ہے کہ اب مسلم سیاست کی طبقاتی بنیادوں میں بھی تبدیلی آئی تھی۔ جو پنجاب اور بنگال میں مختلف تھی۔ پنجاب میں غالب قوت جاگیرداری کی طاقت تھی۔ پنجابی مسلم ہندو اور سکھ جاگیردار اور زمینی وڈیرے جو مشرقی پنجاب کی جاٹ کسانوں کی طاقتور برادریوں سے اتحاد میں تھے۔ ان کی قیادت چوہدری چھوٹو رام کے ہاتھ میں تھی۔ اور یہ سب یونینسٹ پارٹی میں اکٹھے کر دیئے گئے تھے۔ یہ پارٹی پنجاب کی سیاست پر غالب تھی۔ اس پارٹی کی قیادت ایک قابل ستائش آدمی سر فضل حسین کے پاس تھی جو خود شہری متوسط طبقے کے پس منظر سے تھا لیکن وہ جاگیرداروں کی ضرورتوں کو ان سے بہتر طور پر یہ سمجھتا تھا۔ سر فضل حسین نے پنجاب کے بہت ہی کمزور مسلمان تنخواہیوں کی سرپرستی (خاص طور سے ان کی جو دیہی پس منظر سے تھے) شروع کر دی۔ نتیجتاً اسے ان کی پرجوش حمایت حاصل ہوئی۔ پنجاب کی شہری آبادی کی اکثریت بنیادی طور پر ہندو تنخواہیے پیشہ ور اور تاجر تھے جو ہندو سبھا کا اساسی قالب تھے۔ پنجاب مسلم لیگ کا وجود برائے نام تھا۔ فضل حسین نے اسے بھی اپنی ولایت میں لینے کا فیصلہ کر لیا کیونکہ اس کے بھی کچھ استعمال تھے۔ وہ ایک ہنرمند عملی سیاستدان تھا وہ اس وقت تک سیاسی مفاہمت پر مائل رہتا جب تک کہ اس کے بنیادی مفادات محفوظ رہتے۔ اپنے جاگیردار منتخب کنندگان کے ساتھ ساتھ وہ بھی کالونیائی حکومت کی مہربانیوں سے مستفید ہوتا تھا۔ مہربانیوں نے اس کے ہاتھ بہت مضبوط کر دیئے تھے۔ اگر مسلمان سیاست کا مرکز ثقل پنجاب کی طرف منتقل ہو گیا تھا۔ تو یہ کھیل فضل حسین کی شرائط پر کھیلا گیا تھا۔

جناح اور فضل حسین اور اس کی یونینسٹ پارٹی ان میں سے ہر ایک دوسرے کو کچھ دے سکتا تھا اس لیے وہ ایک غیر اعلانیہ اتحاد میں شامل ہو گئے باوجودیکہ وہ ایک دوسرے کو ناپسند کرتے تھے۔ یہ مصلحت کی شادی تھی۔ ان دونوں کا عمل میں اتحاد کچھ غیر موزوں بلکہ متضاد تھا۔ یونینسٹ پارٹی ایک سیکولر مختلف مذہبی گروہوں پر مبنی پنجاب کے مسلمان، ہندو اور سکھ زمینی وڈیروں اور مشرقی پنجاب کے متمول جاٹ کسانوں کی برادریوں کی پارٹی تھی۔(22) پنجابی زمینی وڈیرے ہندوستان کے باقی جاگیرداروں کی طرح برطانوی راج کے طابع فرمان تھے۔ ان کا زاویہ نظر بالکل مقامی تھا۔ وہ راج کے اندر پنجاب کی خود مختاری کے گرد منڈلاتے تھے۔ وہ کالونیائی حکومت کی سرپرستی

میں جس کے وہ مکمل طور پر وفادار تھے خوب مزے اڑا رہے تھے۔ پنجاب کے اندر کیونکہ وہ نازک بین المذاہب گروہی اتحاد میں ملوث تھے اس لیے وہ اپنے آپ کو پنجاب سے باہر تک پھیلانے میں کوئی عقلمندی نہ دیکھتے تھے یہ ان کے پنجاب کے اندر قائم آرام دہ نظام میں مسائل درآمد کرنے کے مترادف تھا۔ جناح کی مسلم لیگ وہ ذریعہ تھا جس کے واسطے سے وہ پورے ہندوستان میں ہونے والے واقعات سے مربوط ہو سکتے تھے لیکن یونینسٹ شرائط پر سر فضل حسین اور بعدازاں اس کا جانشین سر سکندر حیات خان اسی نظم کی صدارت کرتا رہا اس بات کا دھیان رکھتے ہوئے کہ پنجاب مسلم لیگ ان کے سخت کنٹرول میں رہے۔

جناح کو یونینسٹوں سے معاملہ کرنے کی اشد ضرورت تھی چاہے وہ بالکل ان کی شرائط پر ہی کیوں نہ ہو۔ وہ پورے ہندوستان کے مسلمانوں کا ترجمان ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا اگر وہ یہ نہ کہہ سکتا کہ پنجاب اس کے پیچھے ہے۔ اس کی ضرورت صرف اتنی تھی کہ یونینسٹ یہ اعلان کر دیں کہ ان کی حکومت مسلم لیگ کی حکومت تھی۔ اس بات کی کوئی اہمیت نہ تھی چاہے ہر کوئی جانتا کہ یہ افسانہ ہے۔ اس کا مقصد پورا کرنے کے لیے یہی کافی تھا۔ وہ پنجاب پر حکومت نہیں چاہتا تھا۔ اس کا مسئلہ آل انڈیا مسلم لیگ کی نمائندہ حیثیت کا قانونی جواز فراہم کرنا اور اپنے آپ کو ہندوستانی مسلمانوں کا واحد ترجمان منوانا تھا۔ پنجاب مسلم لیگ کا وجود برائے نام تھا۔

چند باثر یونینسٹ تو پنجاب کی خودمختار (Dominion) طفیلی حکومت کا خواب بھی دیکھتے تھے۔ مارچ 1941ء میں پنجاب قانون ساز اسمبلی کے سامنے تقریر کرتے ہوئے سر سکندر حیات نے 1940ء کی قرارداد کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ''لاہور میں کوئی پاکستان سکیم پاس نہیں ہوئی تھی۔۔۔۔ اگر پاکستان کا مطلب پنجاب میں بلا ملاوٹ کے ''مسلم راج'' ہے۔ تو پھر میرا اس سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ اگر آپ پنجاب کے لیے حقیقی آزادی چاہتے ہیں جس میں ہر کمیونٹی کا اس کے حق کے مطابق حصہ ہوگا۔ تو پھر وہ پنجاب پاکستان نہیں ہوگا بلکہ صرف پنجاب ہوگا اور ہمیشہ پنجاب رہے گا۔ یہ وہ سیاسی مستقبل ہے جس کا تصور میں پنجاب کے لیے اپنے ملک کے لیے رکھتا ہوں۔ یہ فیصلہ ہم پر چھوڑیئے کہ ہم اپنے صوبے کے لیے کونسی راہ عمل موزوں سمجھتے ہیں۔۔۔۔ پنجاب سے دور رہیئے!'' (مسلسل تالیاں) (23) سر سکندر حیات قاہرہ میں 42-1941ء کی گرمیوں میں ونسٹن چرچل سے ملا جیسا کہ نور احمد نے رپورٹ کیا ہے۔ اپنی واپسی پر سکندر حیات

نے اپنے کابینہ کے ساتھیوں کو بتایا کہ اس نے چرچل سے کہا کہ وفادار پنجاب کو ایک خود مختار طفیلی حکومت کے حق کا اختیار یا پھر سندھ بلوچستان اور سرحد (صوبے جنہیں پنجاب آسانی سے مغلوب کر سکتا تھا) کے ساتھ خود مختار طفیلی حکومت میں شمولیت کا اختیار ہونا چاہیے۔ اس نے کہا کہ اسے پتہ نہیں کہ چرچل کو اس کی ترغیب ہوئی کہ نہیں لیکن یہ اہم بات تھی کہ مارچ 1942ء کی تجاویز میں چرچل نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ صوبوں کو علیحدہ خود مختار طفیلی حکومت کے درجہ کی اجازت ہونی چاہیے۔(24) کچھ یونینسٹ سوچتے تھے کہ ہندوؤں اور سکھوں کی حمایت کے ساتھ انہیں خود مختار پنجاب بنانے کی اجازت مل جائے گی۔ اسی لیے خضر حیات آخری دم تک وزارت عظمٰی سے چمٹا رہا۔ اگر ہم پنجاب کی سیاسی تاریخ کا مطالعہ کریں تو یہ صاف ہو جاتا ہے کہ پنجاب میں غالب آئیڈیالوجی ''پنجابیت'' تھی۔

مسلمان اکثریت کے دوسرے صوبے بنگال میں صورت حال پنجاب سے بالکل الٹ تھی کیونکہ بنگال چھوٹے مسلمان کسانوں کی سرزمین تھی۔ جب پہلی دفعہ 1911ء میں مشرقی بنگال میں مسلم لیگ قائم کی گئی تو اس کی قیادت مہاجر مسلمان اشراف زمینداروں (اردو/ فارسی بولنے والوں) کے ہاتھ میں تھی مثلاً ڈھاکہ کا نواب خاندان یہ لوگ بنگال کے کسان سے دور تھے۔ پہلی جنگ عظیم کے اختتام تک زیادہ فعال بنگالی پیشہ ور غالباً امیر کسان پس منظر سے نہ کہ زمیندار پس منظر سے قیادت میں آ گئے۔ ان میں فضل الحق بھی تھا۔ جس نے امیر کسانوں کو متحرک کرنے میں بڑا اہم کردار ادا کرنا تھا۔ کسان یا ''پرجا'' ''قابض'' مزارعین تھے۔ جو کافی بڑے مزارعوں ''جوتیداروں'' سے لے کر خاص طور سے جو شمالی بنگال میں (اپنی اراضی بٹائی پر کاشت کاروں سے کاشت کرواتے تھے اور بھرگادار کہلاتے تھے) چھوٹے مالکان جن کی ملکیت اکثر بہت چھوٹی ہوتی تھی اور جو جنوب کے ''متحرک ڈیلٹا'' میں غالب طور پر پھیلے ہوئے تھے۔ بنگالی کسانوں کی غالب طور پر مسلمان ساری پرتیں اور تنخواہیے بمع شہری غرباء کے جنگ عظیم اول کے بعد میں پیدا ہونے والی اقتصادی حالات سے بری طرح متاثر ہوئے تھے۔(25) بنگالی زراعت کے عالمی معیشت میں دخول Insertion اور پٹ سن پر بحیثیت نقد فصل اس کے انحصار نے اسے منڈی کے زیروبم (اتار چڑھاؤ) کے آگے بہت زیادہ زد پذیر بنا دیا تھا۔ اقتصادی دباؤ نے بنگال کی مسلم سیاست کو انتہا پسند بنا دیا۔ قوانین مزارعت میں اصلاحات کے لیے ہنگامی ضرورت تھی۔ قانون

مزارعت میں اصلاحات کے لیے صوبہ بھر میں تحریک کے بعد کالونیائی حکومت نے 1923ء میں قانون مزارعت میں تبدیلی کے لیے ایک مزارعت بل متعارف کرایا۔ بنگالی تنخواہیوں کی قیادت میں انتہا پسند عناصر نے جن کی پشت پر جوتیدار اور چھوٹے کسان تھے انہوں نے بل کی حمایت کی۔ لیکن افسوس کی بات ہے کہ کانگریس سوراج پارٹی جو بنگال میں ہندوں کے غلبے والی زمینداروں کی پارٹی تھی اس نے کامیابی سے اس بل کو ختم کرادیا۔ اپنی انتہا پسند (جوشیلی) خطابت کے باوجود کانگریس کی قیادت نے شرمناک طریقے سے دوسروں پر پلنے والے زمینداروں کی حمایت کی۔

بیسویں صدی کے آخر تک فضل الحق اور نئی نسل کے مسلمان قائدین نے اپنی تمام قوتیں مزارعوں ''پرجا'' کو منظم کرنے میں جھونک دیں۔ ہندوستانی قوم پرست مورخین نے جدوجہد کے طبقاتی رخ کو کم حیثیت دی ہے اور مزارعوں کی جدوجہد کو مذہبی فرقہ پرستی کے مسئلے کے طور پر پیش کیا ہے۔ 1920 میں مزارعوں کی خودرو تحریک ایک (نخیلا بنگا پرجا سامتی) آل بنگال ٹیننٹ پارٹی کو فضل الحق اور نئی سیاسی قیادت نے منظم کیا تھا۔ بنگال صوبائی مسلم لیگ بھی ان کے کنٹرول میں آ گئی۔ مسلمان زمینداروں کے مفادات جو اس تحریک کے نیچے سے مخالف تھے انہوں نے کچھ چوٹی کے پیشہ وروں کے ساتھ مل کر اس کی مخالفت کے لیے یونائٹڈ مسلم پارٹی منظم کی (سہروردی اس کے سیکرٹری اور خواجہ ناظم الدین اس کے چند قد آور ممبران میں سے تھے) جناح کا بنیادی مسئلہ جیسے پنجاب میں تھا آل انڈیا مسلم لیگ کے ہندوستانی مسلمانوں کے واحد نمائندہ ہونے کے دعوے کو برقرار رکھنا تھا۔ اس نے دونوں پارٹیوں کے درمیان بنگال کی وحدت کے نام پر مصالحت کرانے کی کوشش کی لیکن ناکام ہوا۔ ''نخیلا بنگا پرجا سامتی'' نے 1936ء میں اپنا نام تبدیل کر کے کرشک پرجا پارٹی رکھ لیا اور 1937ء کے انتخابات لڑنے کی تیاری کی۔ زمینداری کا خاتمہ' بغیر زرتلافی' کرشک پرجا پارٹی کے منشور کا سب سے اول مطالبہ تھا۔

کرشک پرجا پارٹی غریب کسانوں میں کافی حد تک مضبوط مہم چلانے میں ناکام رہی اور 30 فیصد سے کچھ ہی زیادہ نشستیں جیت سکی۔ ان کا بہانہ تھا کہ ووٹ دینے کے قوانین بہت زیادہ بندش والے تھے۔ یہ بات درست نہ تھی کیونکہ 1946ء میں انہی ووٹ دینے کی اہلیتوں کے ساتھ مسلم لیگ کے جنرل سیکرٹری ابوالہاشم نے مسلم لیگ کے لیے فقید المثال فتح منظم کی۔

1935ء کے ایکٹ کے تحت ایسا آدمی جو چھ آنے (ایک روپے کے سولہ آنے تھے) دیہاتی چوکیدارہ ایکٹ کے مطابق ادا کرتا ہو ووٹ دینے کا حقدار تھا۔ یہ حد کم تھی جو غریب کسانوں کو (لیکن بے زمین لوگوں کو نہیں) ووٹ کا اہل بناتی تھی۔1937ء میں مسلم لیگ جاگیرداری غلبے میں تھی۔اس نے تقریباً30 فیصد مسلم نشستیں جیتیں۔آزاد امیدواروں نے 35 فیصد جیتیں۔تب مسلم لیگ نے کرشک پرجا پارٹی سے کولیشن بنانے پر اکتفا کیا فضل الحق وزیراعظم بنایا گیا یہ اس دعوے کو برقرار رکھنے کے لیے کافی تھا کہ آل انڈیا مسلم لیگ اور مسٹر جناح ہندوستانی مسلمانوں کے واحد نمائندے تھے۔صرف بنگال ہی وہ صوبہ تھا جس میں مسلم لیگ (ڈھاکہ نواب خاندان کے تحت) نے1937ء کے انتخابات میں قابل احترام نتیجہ دکھایا تھا دیگر جگہوں پر اس کی کارکردگی بری تھی۔

جب نومبر1927ء میں سائمن کمیشن مقرر کیا گیا تو جناح نے کانگریس کے صدر سری نواس آئنگر سے ملاقات کی تاکہ برطانوی تجاویز کے مقابلے میں مشترکہ تجاویز بنائی جائیں۔اس نے تیس نمایاں مسلمان قائدین کی میٹنگ بلائی تاکہ مستقبل کے دستور سے متعلق مسلمانوں کے موقف کا تعین کیا جائے۔ مارچ1927ء میں جو برآمد ہوا اسے دہلی تجاویز یا مسلم تجاویز کے نام سے جانا گیا۔(26) بنیادی رکاوٹ کو پھلانگنے کے لیے جناح نے اپنے مسلمان ہم کاروں کو مشترکہ انتخابات کو قبول کرانے کے لیے ترغیب دینے پر اپنی تمام قوتیں صرف کر دیں (جسے وہ خود ہمیشہ ترجیح دیتا تھا) اس شرط پر کہ بنگال اور پنجاب میں مسلمان نمائندگی اپنی آبادی کے تناسب سے ہوگی اور یہ کہ مرکزی مجلس قانون ساز میں مسلمان نمائندگی ایک تہائی سے کم نہ ہوگی۔ یہ کانگریس کے ان شرائط کی قبولیت سے مشروط تھا۔1- کہ سندھ کو بمبئی سے علیحدہ کر دیا جائے گا اور اسے ایک علیحدہ صوبہ بنا دیا جائے گا۔2- صوبہ سرحد اور بلوچستان میں اصلاحات نافذ کی جائیں گی اسی بنیاد پر جس پر کہ ہندوستان کے دوسرے صوبوں میں نافذ کی جائیں گی۔ یہ پیکج یا تو پورا قبول کیا جانا ہوگا یا یہ پورا رد کیا جانا ہوگا۔

فضل حسین اور یونینسٹوں کو یہ پیش رفت پسند نہ آئی۔ جداگانہ انتخابات کو ترک کر کے جناح نے بڑی ذمہ داری لی تھی اس لیے کہ مسلم لیگیوں کی وسیع اکثریت ناروا طور پر نہیں یہ یقین رکھتی تھی کہ سانجھے انتخابات ان کے خلاف جائیں گے۔سر محمد شفیع جو سر فضل حسین کا پروردہ تھا اس نے

پنجاب گروپ کے ذریعے ایک حریف مسلم لیگ بنوا دی اور پارٹی تقسیم کروا دی۔ اور انہوں نے لاہور میں مسلم لیگ کا اپنا علیحدہ سالانہ سیشن منظم کر لیا۔ شفیع نے دو مسائل کی بنیاد پر تقسیم کو جائز قرار دیا۔ ایک تھا جداگانہ انتخابات کا مسئلہ۔ اس کا یہ موقف صحیح تھا کہ جناح نے مسلمانوں کے اندر انہیں چھوڑ دیئے جانے سے متعلق مخالفت کا غلط اندازہ لگایا تھا۔ بہت سے وہ لوگ جو اس نازک مرحلے پر جناح کے ساتھ رہے اس مسئلے سے متعلق اپنے تحفظات رکھتے تھے۔ دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ شفیع لیگ سائمن کمیشن کا بائیکاٹ کرنے کے لیے تیار نہ تھی وہ ہاتھ جس نے اس تقسیم کو تیز تر کیا وہ سر فضل حسین کا ہاتھ تھا۔ جو جناح کو اکیلا کرنے کا پختہ ارادہ رکھتا تھا اور لیگ کو اپنے کنٹرول میں رکھنا چاہتا تھا۔ آخری تجزیئے میں فضل حسین یہ کام سرانجام دینے میں ناکام ہوا اور مسلم لیگ جلد ہی جناح کے تحت پھر متحد ہو گئی۔ دہلی مسلم تجاویز کا اعلان کرتے ہوئے جناح نے خود اعتراف کیا کہ مسلمانوں کی غالب اکثریت مضبوطی اور دیانتداری سے یقین رکھتی ہے کہ جداگانہ انتخابات ہی صرف وہ طریقہ ہیں جس کے ذریعے وہ محفوظ رہ سکتے ہیں۔(27)

دہلی مسلم تجاویز پر (موتی لال) نہرو کمیٹی نے جو فروری 1928ء میں دہلی آل پارٹیز کانفرنس مقرر کی تھی۔ اس نے ''ہندوستان کے دستور کے اصول متعین کرنے'' کے لیے غور کیا۔ کمیٹی نے بالغ رائے دہی بمع سانجھے انتخابات کے تجویز کرتے ہوئے مسلمان اقلیتی صوبوں میں مسلمانوں کی نشستیں محفوظ کرنے لیکن اکثریتی صوبوں (بنگال اور پنجاب) میں نہیں اور اسی طرح ہندو نشستیں NWFP میں محفوظ کرنے (جہاں وہ اقلیت میں تھے) کی تجویز دی۔ کمیٹی نے سندھ کو بمبئی سے علیحدہ کرنے اور NWFP اور بلوچستان کو عام صوبے کا درجہ دینے کی پرزور تجویز دی۔ لیکن اگست 1928ء میں لکھنو میں ہونے والے ایک کنونشن میں جہاں مسلم لیگ کی نمائندگی نہ تھی۔(28) کمیٹی کی ابتدائی تجاویز کو ہندو مہاسبھا جو لکھنو اجلاس پر غالب تھی اس کے ایما پر موثر طور پر الٹ دیا گیا۔(29)

بعد میں دسمبر 1928ء میں کلکتہ میں ہونے والے دس روزہ کنونشن میں ان موضوعات پر ہندو مہاسبھا اور مسلم لیگ میں شاہانہ معرکہ آرائی ہوئی۔ افسوس کی بات ہے اپنی پہلی حمایت کے باوجود کانگریس نے سندھ بلوچستان اور NWFP سے متعلق اپنی پہلی پیمانی پابندیاں ترک کر دیں۔ کانگریس کے مندوبین خاموش رہے اور تماشا دیکھتے رہے جبکہ مسلم لیگ اور مہاسبھا ایک

دوسرے سے نبرد آزما رہے۔ مہا سبھا نے اس تجویز پر مزید بحث کی بھی مخالفت کی اس بنا پر کہ یہ مسئلہ لکھنو میں طے ہو چکا تھا۔ جناح نے دعویٰ کیا کہ لکھنو میں مسلم لیگ کی نمائندگی نہ تھی۔ لیکن کانگریس نے مہا سبھا کا ساتھ دیا اور یوں ان اصولوں سے روگردانی کی جنہیں نہرو کمیٹی نے تجاویز کے حق میں بیان کیا تھا۔ ہندو مہا سبھا جداگانہ انتخابات کو قبول کرنے کو تو تیار تھی پر صوبوں کی جمہوری تنظیم نو کے لیے نہیں۔ جناح کے لیے کانگریس کی طرف سے یہ دغا ایک خوفناک دھچکا تھا۔ اس نے اتحاد کی خاطر سب کچھ داؤ پر لگا دیا تھا یہاں تک کہ اس نے اپنے آپ کو اپنے مسلمان حمایتیوں سے جداگانہ انتخابات کو چھوڑ کر علیحدہ ہونے کا خطرہ مول لیا تھا۔ اس موقعہ پر بے شک اس کی شادی کے ٹوٹنے نے اس کی تلخی اور اکیلے پن میں اضافہ کیا ہوگا۔ یہ رخ بدلنے والا موڑ تھا اور بعد کے حالات سنگدلی سے آخری علیحدگی کی طرف لے گئے۔ 1937ء کے انتخابات میں مسلم لیگ کی ناکامی اور کانگریس کی فتح کے بعد ہندی مسلمانوں میں ان کے خیال کے مطابق صوبوں میں قائم دائیں بازو والی کانگریس وزارتوں کی مذہبی فرقہ بند جانبداری پر تلخی تھی۔ یہ سب عوامل جناح (اور مسلم لیگ کی) کانگریس سے متعلق خوش عقیدگی کے انہدام اور خاص طور سے کانگریس کی مسلمانوں سے متعلق پالیسی کے بارے میں اس کے مہا سبھا سے آزاد ہونے پر یقین کے خاتمے کا باعث بنے۔

پچھلی دہائیوں تک جناح نے اپنے آپ کو ہندو مسلمان اور کانگریس لیگ اتحاد کے لیے وقف کیے رکھا۔ یہ اس کی زندگی کا مقصد تھا۔ اب ایسی حالت سے دوچار جس میں ہندو مہا سبھا کانگریس کے فیصلوں پر ویٹو استعمال کر سکتی ہو ایک واضح جمہوری مسئلے پر اس سے اس کا بھرم ٹوٹ گیا اور وہ رنجیدہ خاطر ہو گیا۔ کانگریس کے ساتھ تعاون اور اتحاد کے لیے جو موڈ تھا وہ اب دشمنی کی نذر ہو گیا۔ تاریخ دانوں میں چلن رہا ہے کہ وہ پالیسی کو خالصتاً جناح کے ذاتی ترقی کے مقاصد اور اس کی ''سخت گیری'' کے حوالے سے تشریح کریں۔ ان باتوں کو اعلیٰ عقلمندی کے سنکی رویئے کے ساتھ محاورے کے طور پر لیا جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم ہندوستان کی تاریخ میں جناح کے کردار کو غیر جذباتی انداز میں دیکھیں تو ہم جو پاتے ہیں وہ ہے قبول شدہ مطالبات کی بنیاد پر قومی یکجہتی کے لیے اس کی بالاصرار لگن۔ سندھ شمال مغربی سرحدی صوبے اور بلوچستان کے لیے عام صوبائی درجے کا جمہوری مسئلہ مانا ہوا مطالبہ تھا۔ جس کی نہرو رپورٹ نے پرزور حمایت کی تھی۔ لیکن اب جناح نے

دیکھا کہ کانگریس پھر رہی تھی اور غیر جمہوری ہندو فرقہ پرست موقف کی حمایت کر رہی تھی یقیناً سخت گیری و درشتی جس کا ہم ذکر کرتے ہیں وہ ہندو مہا سبھا کی تھی۔

یہ دہلی تجاویز کی ناکامی کے بعد تھا (خاص طور سے سندھ شمال مغربی سرحدی صوبے اور بلوچستان کے بارے میں) اور کانگریس کی صوبائی وزارتوں کے تلخ تجربے کے بعد کہ مسلم موڈ تبدیل ہوا۔ اب جہاں تک مسلمانوں کے مسائل کا تعلق تھا ہندو مہا سبھا کے غلبے میں کانگریس سے مفاہمت کی کوئی امید نہ رہ گئی تھی۔ وہ محسوس کرتے تھے کہ انہیں دھوکہ دیا گیا ہے۔

1940ء میں جب ''قرارداد پاکستان'' منظور کی گئی تو آراء کی فضا ایسی تھی۔ ہوسکتا ہے کہ اس کے پورے مضمرات خاص طور سے پاکستان میں واضح نہیں ہیں آدمی اس حقیقت سے کیا نتیجہ نکالے کہ قرارداد میں مرکزی حکومت کے خدوخال سے متعلق کچھ نہیں کہا گیا۔ کچھ عالم یقین رکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ دانستہ طور پر بعد کے مذاکرات کے لیے کھلا رکھا گیا تھا۔ لیکن ان کے پاس کیا آپشنز تھے؟ مستقبل کی سمت پنجاب کے جاگیرداروڈیروں کی بے چینی اور فکر کی بنا پر ''زیادہ متعین'' تھی۔ ان کے لیے جیسا کہ یہ جلد ہی صاف ہوگیا کہ صرف تقسیم ہی قابل قبول راستہ تھا۔ حالت اب جناح جیسے کایاں مذاکراتی کے بس سے بھی باہر تھی۔

اس وقت تک پنجاب اور سندھ کے غالب جاگیردار دیکھ سکتے تھے کہ ان کے لیے خطرہ تھا جو مشرقی افق پر منڈلا رہا تھا۔ چاہے ماضی میں کچھ بھی سوچتے ہوں لیکن اب ایسے اشارے تھے جنہیں غلط نہیں سمجھا جاسکتا تھا کہ اب برطانوی واقعی جا رہے تھے۔ اب ان کی بجائے کانگریس حکومت کا آسیب تھا۔ ایسی پارٹی جو مضبوطی سے انقلابی زرعی اصلاحات سے پیوست تھی۔ اگر کانگریس اقتدار میں آتی ہے تو وہ پنجاب اور سندھ میں ان کی جاگیردارانہ املاک توڑ دے گی اور جاگیردار طبقے کو تحلیل کر دے گی۔ دولت مشترکہ کے اندر ان کی خود مختار پنجاب کی امید پھیکی پڑ گئی تھی سوائے سکندر حیات کے جانشین وزیراعلیٰ خضر حیات جیسے چند لوگوں کے جو آخر تک اس امید موہوم سے چمٹے ہوئے تھے۔ ان میں سے زیادہ سمجھدار لوگوں نے زرعی اصلاحات کرنے والی کانگریس کے خطرے کو جلد ہی بھانپ لیا۔ کیمبرج سے فارغ التحصیل ممتاز دولتانہ یونینسٹ پارٹی کے ڈوبتے ہوئے جہاز سے 1943ء میں کودنے والا پہلا شخص تھا۔ دوسرے جلد ہی اس کے پیچھے آ گئے۔ ان کا ''آپشن'' تھا کہ وہ مسلم لیگ پر قابض ہو جائیں اور تقسیم ہند کو یقینی بنا دیں۔ اب

یونینسٹ پارٹی ان کے لیے کسی کام کی نہ تھی۔ اگر پنجاب اور سندھ کے وڈیروں نے اپنے آپ کو بچانا تھا تو پھر ان کے لیے صرف ایک ہی راستہ تھا کہ وہ مسلم لیگ پر قابض ہو جائیں۔ تقسیم ناگزیر ہوگئی۔ جاگیرداروں کے خوف کہ کانگریس زرعی اصلاحات نافذ کرے گی کی میرے لیے تصدیق ہوگئی جب فروری 1951ء میں ڈھاکہ میں فیروز خان نون جو اس وقت مشرقی پاکستان کا گورنر تھا۔ ایک غیر رسمی ظہرانے پر ملاقات کے دوران جب نہرو کا نام آیا تو اس نے کہا ''جواہر لعل اچھے خاندان سے ہے لیکن اس نے آپ کو کمیونسٹوں میں گھروایا ہوا ہے۔ وہ ہندوستان کے عظیم زمیندار خاندانوں کو برباد کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ خدا کا شکر ہے کہ وہ ہمیں یہاں پر برباد نہیں کر سکتے۔''

1945ء تک یونینسٹوں کی اکثریت آنے والے انتخابات میں مسلم لیگ کا ٹکٹ لے کر اپنے حلقہ ہائے انتخاب سے لڑنے کے لیے مسلم لیگ میں بروقت شامل ہو چکی تھی۔ درحقیقت پنجاب یونینسٹ پارٹی نے اپنے آپ کو پنجاب لیگ میں بدل لیا تھا۔ کسی مذہبی گروہی نظریئے کے تحت نہیں بلکہ اپنی جاگیری ملکیتیں بچانے کے لیے۔ سندھ میں بھی ایسی ہی پیش رفت ہوئی۔ اکتوبر 1942ء میں جناح نے اپنا اشیرباد بڑے جاگیرداروں کی وزارت کو دے دیا جو غلام حسین ہدایت اللہ۔ نے مسلم لیگ کے نام پر بنائی۔ جناح ان سب کو ناپسند اور ان سے نفرت کرتا تھا لیکن اس کے پاس کوئی اور ''آپشن'' نہیں تھا۔ یہ سندھ کے میدان کے زمینی وڈیروں کی کامیابی طاقت تھی جس نے بنگال کی پرزور انتخابی مہم سے مل کر 1946ء کے سیلابی انتخابی نتائج پیدا کیے جس نے پاکستان تخلیق کیا۔ مذہبی آئیڈیالوجی نے اس میں کوئی کردار ادا نہ کیا۔ جیسا کہ بیشک اس نے مسلم لیگ میں پہلے بھی کبھی نہ کیا تھا ماسوائے گاندھی کی قیادت میں خلافت کے درمیانی وقفے کے۔ پنجاب اور سندھ کے پیروں کے انتخابات میں کردار نے کچھ تاریخ دانوں کو اس نتیجے پر پہنچایا ہے کہ یہ پاکستان کے نعرے کے لیے مذہبی اپیل کی نشاندہی کرتا ہے۔ سچائی سے زیادہ دور اور کوئی بات نہیں ہو سکتی۔ متذکرہ پیر اپنے علاقے کے بڑے زمیندار تھے اور وہ مسلم لیگ کی گاڑی میں اسی قسم کی وجوہات کی بنا پر سوار ہوئے تھے جیسے کہ دوسرے جاگیردار۔ پاکستان کے نعرے کے لیے مذہبی عقیدہ اپیل نہیں رکھتا تھا۔ لیکن یہ پیروں کی اپنے مریدوں پر مذہبی گرفت تھی جس نے انہیں اس قابل بنایا کہ وہ اپنے مریدوں کو ہدایت کریں کہ وہ مسلم لیگ کے امیدوار کو ووٹ دیں۔

''علی گڑھ طلباء'' کے متعلق ایک خیالی کہانی ہے جنہوں نے پنجاب اور سندھ کے طول وعرض

میں دورے کیے اور عوام کو لیگ کے لیے متحرک کیا۔ علی گڑھ سے کچھ طالب علم ضرور گئے (جن میں سے چند کو میں ذاتی طور پر جانتا ہوں) ان کے دورے کا بندوبست جاگیرداروں یا ان کے وکلا نے کیا تھا جنھوں نے ان کی مہمان داری کا بندوبست کیا (کیونکہ کسانوں کے پاس پیش کرنے کے لیے ذرائع نہیں ہوتے) انہیں ایک جگہ سے دوسری جگہ جاگیرداری ''سرکٹ'' میں بھیجا گیا جہاں انہیں خوش آمدید کہا گیا اور ان کی آؤ بھگت کی گئی۔ وہ ضلعی یا ذیلی ضلعی قصبات میں ایک دو تقاریر کرتے تھے۔ وہ بہت ہی سادہ ہوگا جسے کچھ پتہ نہ ہو کہ پنجابی اور سندھی جاگیردار سوسائٹی کس طرح کام کرتی ہے جو اس دورے کا مطلب ''عوامی رابطہ'' لے گا۔

بنگال کی صورت حال بالکل مختلف تھی۔ بنگالی مسلمان جاگیردار ڈھاکہ کے نواب خاندان کے تحت بنگال مسلم لیگ پر اس کی ابتدا سے غالب تھے۔ جسے فضل الحق اور کرشک پرجا پارٹی کے عروج نے جس کی بنیاد امیر کسانوں میں تھی چیلنج کر دیا۔ 1937ء کے بعد کرشک پرجا پارٹی اور مسلم لیگ نے کولیشن حکومت بنائی۔ یہ متضاد طبقاتی مفادات کے درمیان اتحاد تھا جو بنیادی طور پر غیر پائیدار حالت تھی۔ فضل الحق جلد ہی اکیلا کر دیا گیا۔ اس وقت تک (1938ء میں) حسین شہید سہروردی جو حکومت میں وزیر تھا اس نے مسلم لیگ پارٹی کی تنظیم کا چارج سنبھالا۔ 1943ء میں ابوالہاشم جو سوشلزم اور اسلام کے امتزاج کا دعویدار تھا اس کو پارٹی سیکرٹری منتخب کر لیا گیا۔ سہروردی کے ساتھ ابوالہاشم نے متحدہ خودمختار بنگال کی تخلیق کی ناکام کوششوں میں بنگال کانگریس کے سرت بوس دھڑے سے جناح کے اشیر باد کے ساتھ کلیدی کردار ادا کیا۔ اس منصوبے کو کانگریس قیادت نے ویٹو کر دیا۔ 46-1945ء کے انتخابات کے دوران جب کہ سہروری نے اپنے آپ کو کلکتہ میں رکھا ابوالہاشم نے بطور بنگال مسلم لیگ جنرل سیکرٹری معاشی مسائل پر بنگال کے غریب کسانوں میں ایک غیر معمولی کمپین منظم کی۔ جس کا نتیجہ مسلم لیگ کے لیے پہلے کبھی نہ ہونے والی بڑی سیلابی فتح کی صورت میں نکلا۔ مذہبی آئیڈیالوجی نے اس مہم میں کوئی کردار ادا نہیں کیا۔

بنگال میں کسان جو غالب طور پر مسلمان تھے کالونیائی (عالمی) نقد معیشت میں مدغم تھے۔ ان کا فوری تضاد تاجروں اور (سودخوروں) ادھار دینے والوں سے تھا جو زیادہ تر ہندو تھے۔ یہ صورت آسانی سے متشدد مذہبی گروہی جھگڑے کی شکل اختیار کر سکتی تھی بنگالی مسلم لیگ کی قیادت

کے لیے یہ خراج تحسین ہے۔ خاص طور سے ابوالہاشم کے لیے جو اس کا جنرل سیکرٹری تھا جس نے انتخابی مہم منظم کی تھی کہ انہوں نے بنیادی طور پر محض اقتصادی مسائل پر انحصار کیا اور انتخابات کو ہندوؤں اور مسلمانوں کی مذہبی فرقہ بندلڑائی میں ڈھلنے کی اجازت نہ دی۔ گو چند علاقوں میں ایسے جھگڑے ہوئے بھی۔ وہ مسائل جو انتخابی مہم میں سامنے لائے گئے ان میں کسانوں کا مطالبہ کہ مہاجنوں کے ساتھ ان کے جمع شدہ قرض کا فیصلہ کیا جائے شامل تھا۔ ان کے ساتھ تاجروں نے بھی جو قیمتوں کو اوپر نیچے کرتے تھے حفاظت کا وعدہ کیا۔ زمینداری کے بلا معاوضہ خاتمہ کا مطالبہ بھی ان میں شامل تھا جو 1951ء میں پورا ہوا۔ اس غیر معمولی انتخابی مہم کی بدولت 1937ء میں ہونے والے انتخابات سے مختلف اب یہ نیچے غریب کسانوں تک پہنچ گئی تھی۔ بنگال مسلم لیگ نے 121 مسلم نشستوں میں سے 114 نشستیں (1937ء میں 39 نشستیں) جیتیں۔ لیکن ابوہاشم نے طاقتور دائیں بازو کے سیاستدانوں کے لیے اپنا مقصد پورا کر دیا تھا۔ فروری 1947ء تک انہوں نے اسے لیگ سے نکال باہر کیا اور ڈھاکہ کا نواب خاندان دوبارہ حاوی ہو گیا پھر ایک بھی کسان لیڈر نظر نہ آتا تھا۔

تقسیم کے لیے سٹیج تیار ہو چکا تھا۔ بنگال اور پنجاب وسندھ کے انتخابات ہر دو نے عملی طور پر واضح کر دیا کہ اسلامی آئیڈیالوجی نے مسلم لیگ کی کامیابی اور تخلیق پاکستان میں کوئی کردار ادا نہیں کیا۔

یہ تقسیم کے بعد تھا کہ ایسی سیاسی قیادت جو زیادہ سے زیادہ لوگوں سے کٹی ہوئی تھی اس نے اسلامی آئیڈیالوجی کا استعمال اپنے تحفظ کے لیے کیا۔

پاکستان کی نئی دستور ساز اسمبلی کے افتتاحی اجلاس منعقدہ 11 اگست 1947ء میں جناح نے اپنے کلیدی خطاب میں پاکستان آئیڈیالوجی کو ایک سیکولر اور روادار تصور ریاست کے طور پر پیش کی۔ اس نے کہا ''ہم اس بنیادی اصول سے شروع کر رہے ہیں کہ ہم تمام شہری اور ایک ریاست کے برابر کے شہری ہیں۔۔۔۔ وقت گزرنے کے ساتھ آپ جان جائیں گے کہ ہندو ہندو نہیں رہیں گے اور مسلمان مسلمان نہیں رہیں گے مذہبی معنوں میں نہیں کیونکہ وہ تو ہر فرد کا ذاتی عقیدہ ہے۔ بلکہ ریاست کا شہری ہونے کی بنا پر سیاسی معنوں میں۔'' یہ تقریر کوئی فوری انحراف نہیں تھا جیسا کہ اسلامی نظریہ دان اور جنرل ضیاء الحق کے اجرتیوں نے بعد میں الزام لگایا۔ جناح جو کچھ

کئی دہائیوں سے کہتا رہا تھا۔ یہ عین اس کے مطابق تھا۔ مسلم لیگ ہمیشہ ایک سیکولر سوسائٹی کی داعی تھی تمام عرصے مُلّا اس کے بڑے دشمن رہے تھے۔

جناح کے کمزور جانشین لیاقت علی خان کے تحت مسلم لیگ کا روایتی سیکولرازم جلد ہی کم حیثیت بنا دیا گیا۔ اس کی سیاسی اساس پنجاب میں مسلم لیگ میں پھوٹ کی بنا پر خطرے میں تھی۔ پنجاب اب پاکستان کی حکمران اشرافیہ کی قوت کی بنیاد تھا پنجاب کے وزیر اعلیٰ دولتانہ سے گروہی جھگڑے کی بنا پر نواب ممدوٹ نے اپنی حریف پارٹی بنانے کے لیے مسلم لیگ کو چھوڑ دیا۔ لیاقت خوفزدہ ہو گیا اس نے اپنی ٹوٹتی ہوئی پارٹی کو اکٹھا رکھنے کے لیے اسلامی خطابت کو استعمال کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس نے ''اسلام خطرے میں'' کہانی پڑھنی شروع کر دی۔ اس نے مسلم لیگ سے وفاداری کو ریاست کے ساتھ وفاداری کے برابر قرار دینا شروع کر دیا۔ جو اسے یا اس کی پارٹی کی مخالفت کرتے غدار تھے۔

ایک دوسرا اور بہت زیادہ اہم سبب جس کی بنا پر لیاقت علی نے اپنا سیکولر موقف تبدیل کرنے کا فیصلہ کیا۔ مشرقی بنگال، سندھ، بلوچستان اور شمال مغربی سرحدی صوبے میں طاقتور علاقائی تحریکیں اٹھ کھڑی ہوئیں ان صوبوں کے باسی محسوس کرتے تھے کہ انہیں پنجابی غلبے والے پاکستان میں ان کے واجب حقوق نہیں دیئے جا رہے تھے۔ وہ علاقائی خودمختاری اور ذرائع کی زیادہ منصفانہ تقسیم چاہتے تھے۔ مرکز جسے ''پنجابی'' کے طور پر دیکھا جاتا تھا درحقیقت ایک یکجان افسر شاہی کے ہاتھوں میں تھا جو چوہدری محمد علی (ایک پنجابی) کے تحت عمل کرتی تھی۔ جسے محمد علی جناح نے افسر شاہی کے اعلیٰ ترین مہتمم کی انوکھی حیثیت میں حکومت کے سیکرٹری جنرل کے طور پر سربلند کر دیا تھا۔ یہ ایک مرکوز افسر شاہی تھی جو حقیقت میں پاکستان پر حکمران تھی۔ علاقائی تحریکوں نے ''پنجابی'' کے غلبے (افسر شاہی کے طور پر) والی مرکوز ریاست کو چیلنج کرنا شروع کر دیا تھا۔ جناح کے ملاؤں کی دلالی کے خلاف مضبوط موقف کے برعکس لیاقت نے علاقائی مطالبات کی مزاحمت کرنے کے لیے پاکستان اور اسلام کے لیے اتحاد کی اپیلیں جاری کرنی شروع کر دیں۔ ''ہم سب پاکستانی اور مسلمان ہیں۔'' اب یہ دلیل دی جاتی تھی اس لیے ہم بنگالی، سندھی یا بلوچ نہیں ہو سکتے۔ ملاؤں کو ''پاکستانی آئیڈیالوجی'' کے نئے نگہبان بنا دیا گیا۔

علاقائی تحریکوں کے ابھرنے اور پاکستانی حاکم اشرافیہ کی مذہبی آئیڈیالوجی کو قبول کرنے

کے تعلق کا بہترین اظہار اس کے بیک وقت ہونے سے واضح ہوتا ہے۔ 7 ستمبر 1950ء کو ''بنیادی اصولوں کی کمیٹی'' جسے دستور ساز اسمبلی نے مقرر کیا تھا۔ اس نے اپنی عبوری رپورٹ پیش کی۔ اس میں اسلامی آئیڈیالوجی نام کو نہ تھی۔ جی ڈبلیو چوہدری (ایک راسخ العقیدہ اسلام پسند) نے یہ حقیقت نوٹ کی کہ ''علما بھی دستور کے پہلے مسودے سے خوش نہ تھے۔ کیونکہ اس میں اگر کوئی اسلامی شق تھی بھی تو بہت کم تھی جو مجوزہ دستور کو اسلامی کردار نہ دیتی تھی۔ ایک دوسرا مسودہ (BPC.HA کی آخری رپورٹ) دستور ساز اسمبلی کو 22 دسمبر 1952ء کو پیش کی گئی۔ دوسرا مسودہ دستور کو ایسی تفصیلی شقوں کے لیے نوٹ کیا گیا جو مجوزہ دستور کے اسلامی کردار سے متعلق تھیں۔ اسلامی شق کا سب سے قابل غور پہلو تھا علماء کا ایک بورڈ (تعلیمات اسلامیہ کا بورڈ) جو اس بات کا جائزہ لے گا کہ کہیں کوئی خاص قانون قرآن اور سنت کے خلاف تو نہیں۔ یہ تجویز جسے علماء نے تو خوش آمدید کہا سوسائٹی کے دوسرے حصوں میں سخت ناپسند کی گئی۔ (30) آدمی پوچھ سکتا ہے پاکستان کی حاکم اشرافیہ کے دلوں میں یہ دوررس تبدیلی کس بنا پر آئی کہ انہوں نے مسلم لیگ کی دیر سے قائم سیکولر نکتہ نظر والی آئیڈیالوجی جس کی جناح نے 11 اگست 1947ء کو پھر یاددہانی کرائی تھی ترک کر دیا۔ اس نے اس وقت پاکستان کی آئیڈیالوجی کی تعریف سیکولر الفاظ میں کی تھی۔ اس تبدیلی کا باعث تھا علاقائی تحریکوں کا ابھار۔ خاص طور سے جنوری 1952ء کے آخر میں مشرقی بنگال کے طول وعرض میں بنگالی زبان کی تحریک پھوٹ پڑی تھی جس نے صوبائی حکومت کو کئی دنوں کے لیے مفلوج کر دیا تھا۔ اس نے حاکم اشرافیہ کو ڈرا دیا تھا جس نے سادگی سے سوچا کہ تھوڑی سی مذہبی خطابت سے کام چل جائے گا۔ لیکن جیسا کہ چوہدری بیان کرتا ہے کہ اس وقت پاکستان کی عوامی رائے میں اسے اچھا نہ سمجھا گیا۔

فیصلہ کیا گیا کہ آئیڈیالوجی کے اس الٹاؤ کو ایک اداراتی شکل دے دی جائے۔ یہ بورڈ برائے تعلیمات اسلامیہ کا کردار ہونا تھا جس کا مختار کسی مُلّا کو ہونا تھا۔ حاکم افسر شاہی ملاؤں کو حقیقی اختیارات دینے کی کوئی خواہش نہ رکھتی تھی۔ بورڈ برائے تعلیمات اسلامیہ کو بھی نہیں۔ وہ صرف اسلامی آئیڈیالوجی کو اپنی غیر قانونی حکومت کو قانونی بنانے کے لیے استعمال کرنا چاہتے تھے۔ وہ ملاؤں کو صرف علامتی اداراتی وجود کے علاوہ کچھ دینے کو تیار نہ تھے۔ بورڈ برائے تعلیمات اسلامیہ نے کچھ سینئر ملاؤں کو چند ملازمتیں فراہم کر دیں جس سے لگتا تھا کہ وہ مطمئن ہو گئے۔ بورڈ سوائے

ایک جھوٹے دکھاوے کے اور کچھ نہ تھا جو سیاستدانوں کے لیے نو دریافت شدہ مذہبی خطابت کی پشتہ بانی کے لیے استعمال ہونا تھا۔ اس کے کوئی حقیقی اختیارات نہ ہونے تھے۔ اس کا کام خالصتاً مشاورتی تھا اور وہ بھی ان معاملات پر جن سے متعلق انہیں پوچھا جائے۔ جب بورڈ نے کچھ تجاویز دے ہی دیں تو بڑے روکھے پن سے ان سے اغماض برتا گیا۔ لیکن سینئر علماء اپنی اچھی تنخواہوں والی ملازمتوں اور ان سے منسلک اعزازات سے کافی مطمئن تھے۔ وہ تقریباً دو دہائیوں تک خاموش رہے۔ لیکن سرتابی کرنے والے ملا مثلاً مودودی نے اپنے آپ کو جیل میں پایا۔ (31)

حکومت کی پالیسی میں تبدیلی نے مذہبی قائدین کے ریاست پاکستان کی طرف رویوں کی دوبارہ سمت بندی کرنے کی حوصلہ افزائی کی۔ اب انہوں نے اقتدار میں حصے داری کے خواب دیکھنے شروع کر دیئے اس لیے انہوں نے مکمل طور پر اپنا رخ موڑ لیا۔ پہلے جہاں انہوں نے سالوں سال تحریک پاکستان کی مخالفت کی تھی اب انہوں نے دعویٰ کرنا شروع کر دیا کہ یہ وہ تھے جنہوں نے پاکستان تخلیق کیا تھا تاکہ وہ ایک اسلامی ریاست قائم کریں اور یہی پاکستان کی علت غائی تھی۔ اس وقت سب کو یہ دعویٰ غیر حقیقی لگا۔ لیکن آج سالہا سال بری طرح سے مسخ شدہ سکول کی نصابی کتابوں کی بنا پر اور منظم عقیدہ جاتی تلقین کی بنا پر لوگ صحیح معنوں میں منتشر الخیال ہیں اور انہیں باور کرایا جاتا ہے کہ ملاؤں کا دعویٰ درست ہے۔ یہ دیکھتے ہوئے جنرل یحییٰ خان کی غیر قانونی حکومت نے مثال کے طور پر سوچا کہ وہ مذہبی خطابت میں غلطاں ہو کر خاص طور سے مشرقی بنگال کے عوام سے اس کی محاذ آرائی میں ملاؤں کو بغیر کسی باقاعدہ کردار یا حقیقی اختیار دیئے ہوئے وہ کچھ عوامی حمایت حاصل کر سکتی ہے۔ اس کے وزیر جنرل شیر علی خان نے ''پاکستانی آئیڈیالوجی'' کی از سر نو تعریف ''اسلامی آئیڈیالوجی'' کے طور پر کی۔ ملا اس وقت تک خاموش رہے جب تک کہ ذوالفقار علی بھٹو کی غلط مشاورت پر مبنی عوام دوست خطابت نے انہیں متحرک بہ عمل نہیں کر دیا۔ بھٹو نے خود بھی غلط روی سے مذہبی آئیڈیالوجی کو استعمال کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس وجہ سے اس نے اپنی ہی تباہی کے بیج بو دیئے اس لیے کہ دوبارہ متحرک ہونے والے ملا اس کے خلاف چلنے والی مہم کا ہراول بن گئے۔ یوں جنرل ضیاء الحق کے لیے اس کی حکومت کے تختہ الٹنے کا منظر نامہ مرتب ہو گیا۔

یہ جنرل ضیاء الحق کے تحت تھا کہ تنگ اور متعصب مذہبیت واضح طور پر ریاست کی پالیسی

بن گئی۔ ضیاء کو اپنے اقتدار کے لیے قانونیتی جواز کے کسی ذریعے کی بری طرح ضرورت تھی۔ سیاسی دیوالیہ پن کی بنا پر اس نے مسلمانوں کی یقین پذیری کو استعمال کرنے کا فیصلہ یہ دعویٰ کرتے ہوئے کیا کہ اللہ نے خود اسے یہ ''مشن'' دیا ہے۔ اس نے دعویٰ کیا کہ اسے الہام کا تجربہ ہوا ہے جس میں قادر مطلق نے اسے پاکستان کو اسلامی بنانے اور اسے اسلام کا قلعہ بنانے کا کام سونپا ہے۔ نئے اسلامی قوانین نافذ کیے گئے جو کہ اسلامی تعلیمات کی بھدی ظالمانہ اور بگڑی ہوئی تاویلات تھیں۔ مثال کے طور پر حدود آرڈیننس جو زنا کے شکار کو مجرم ٹھہراتا (رضامندانہ حرامکاری کے لیے) جبکہ زنا کرنے والا ثبوت کی ناممکن شرائط کی بنا پر جن کی اب جرم ثابت کرنے کے لیے ضرورت تھی صاف بچ جاتا۔

موجودہ حالات میں دینی مدارس کا پھیلاؤ ایک بڑا عامل ہے۔ یہ مذہبی سکول سارے پاکستان میں پھیلے ہوئے ہیں۔ یہ فیاضانہ غیر ملکی ''فنڈنگ'' موصول کرتے صرف سعودی عرب جیسی مشرق وسطیٰ کی ریاستوں سے ہی نہیں دینی مدارس کو شاگرد (طالبان) بھرتی کرنے میں کوئی مشکل درپیش نہ تھی۔ جنہیں ایسا راسخ العقیدہ بنا دیا جاتا جو ان مقاصد کے لیے جن کے بارے میں انہیں پڑھایا جاتا کہ وہ مقدس ہیں مرنے کے لیے تیار ہوتے ہیں۔ ایک پہلو جس نے ان کی بھرتی میں بڑی مدد کی ہے وہ ہے بہت بڑی تعداد میں خاندانوں کی بے روزگاری۔ ایسے لوگ جن کے لیے نہ روزگار کے ذرائع ہیں اور نہ ہی امید جو زمین اور اپنے ذریعہ گزر بسر سے خاص طور سے پنجاب میں زراعتی میکانکیت کے فروغ کی بنا پر بے خل کر دیئے گئے ہیں۔ جب دینی مدارس ان کے بچوں کو مفت تعلیم رہائش اور خوراک دینے کی پیش کش کرتے ہیں تو وہ اسے رحمت عظیم کے علاوہ کچھ اور نہیں سمجھتے۔ پرجوش نوجوان طالبان کو قرآن کی قرات سکھائی جاتی ہے۔ اس بارے میں کہ اسلام کیا ہے اور یہ کیا ہدایت کرتا ہے ان کے دماغ بھی بگاڑ اور عدم رواداری والے خیالات سے بھر دیئے جاتے ہیں۔ یوں طالبان کو راسخ العقیدہ بنا دیا جاتا ہے۔ کچھ دینی مدارس انہیں جہاد کے لیے عسکری تربیت بھی دیتے تھے۔ شروع شروع میں تو ظاہراً سوویت یونین کے خلاف اور اب کشمیر کی آزادی کے لیے۔ پاکستان خود اس کے برے اثرات جھیل رہا ہے۔ مسلح گروہ ان میں بہت سے جنگ آزمودہ طالبان اور القاعدہ کے ممبران پاکستان بھر میں فرقہ وارانہ قتل و غارت کا ہراول ہیں۔ یہ غارت گری بڑھتی جا رہی ہے حریف فرقوں کے ممبروں کے قتل سنی شیعوں کے خلاف دیوبندی

بریلویوں کے خلاف علیٰ ہذاالقیاس۔انہوں نے خود پاکستانی ریاست کے خلاف بھی دھمکیاں دینا شروع کردی ہیں۔

ریاست سے متعلق نظریات چاہے جمہوری یا غیر جمہوری ہوں ریاست کی قانونی جواز والی عسکری طاقت پراجارہ داری کے قبضے پر قائم ہیں۔لیکن یہاں ہمارے لیےایسی حالت ہے جہاں ریاست کی عسکری طاقت پر اجارہ داری کا استیصال متعدد مسلح مذہبی گروہوں (جو بعض اوقات سنگت میں کام کرتے ہیں) جن کےاپنے اپنے ایجنڈے ہیں ان کے ہاتھوں ہورہا ہے۔بدقسمتی سے ضیاءالحق کے بعد یکے بعد دیگرے آنے والی حکومتوں نے ان کی دلالی کی ہے۔حکومت کو یہ بات سمجھنی چاہیے کہ جتنا زیادہ وہ مذہبی دیوانوں سے مروت برتے گی اتنے ہی وہ زیادہ مضبوط اور کٹر ہوتے جائیں گے۔حالت جس کا تقاضہ کرتے ہیں وہ ہےایک مستقیم اور سوچی سمجھی پالیسی جس کے تحت ایسے گروہوں کو غیر مسلح کیا جائے اورانہیں کنٹرول میں لایا جائے۔ہماری خطرناک حدتک کمزور معیشت بھی ایک بہتر سیکولراور سائنسی تعلیم کی متقاضی ہے۔پاکستان زیادہ ترقی نہیں کرے گا جب تک یہ اپنے آپ کو مُلّا آئیڈیالوجی سے آزادنہیں کراتا اوراپنے سیکولر نقطہءنظر کو پھر بحال نہیں کرتا(پھرنہیں دوہراتا)؟

Reference

1. The Muslim *Ashraf* were concentrated in UP and Bihar. With the decay of the pre-colonial state that they dominated in UP and Bihar (especially in the 18th century) and parallel with the rising power and prosperity of Bengal under the East India Company, many Muslim Ashraf migrated eastwards, and found employment under Murshidabad or the E.I. company and settled down in West Bengal, taking their languages (Urdu and Persian) with them. There were few Muslim Ashraf elsewhere in India except for Hyderabad under the Nizam.
2. A vivid picture of conflicting family interests and relationships is portrayed, with great empathy by (the

late) Khadija Mastoor in her prize winning Urdu novel *'Aangan'* which has been published in an English translation under the title *'The Courtyard'* Lahore, 2001.

3. W. Cantwell Smith, *'Modern Islam in India'*, London, 1946, pp. 228-9.
4. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, London, 1986, Ch. 3: 'The Moment of Departure-Culture and Power in the Thought of Bankim Chandra, pp. 54 ff.
5. A translation of the relevant parts of Anandamath, by T.W. Clark will be found in his: *'The Role of Bankim Chandra in the Development of Nationalism'*, in C. H. Philips (ed) *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, London, 1961, p. 442 ff.
6. Sir Syed Ahmad Khan, *'Hindu aur Musalmanon mein Irtibat'* (Bonds Between Hindu and Muslims), *Maqalat-e-Sir Syed,* Vol. 15, Lahore, 1963, p. 41.
7. David Lelyveld, *'Aligarh's First Generation'* Delhi, 1996, p. 302.
8. *The Indian Annual* Register, 1923, Vol. I, p. 25.
9. C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, OUP Karachi and Delhi, 1979, p. 18, note 75.
10. For the concept of colonial capitalism c.f 1) Hamza Alavi, *The Structure of Colonial Social Formations*' Economic and Political Weekly, Vol. XVI, Nos. 10, 11, & 12, Annual Number, 1981, and 2) Hamza Alavi, India: *Transition to Colonial Capitalism*, in Hamza Alavi, Doug. McEachern et. al. *'Capitalism and Colonial Production'*, Crrom Helm, London 1982, also published in *Journal of Contemporary Asia,* Vol. 10, No. 4, 1980.
11. Bimal Prasad has dealt with the story of the 1906 delegation, objectively and accurately, in *Pathways to India's Partition Vol. II, A Nation within a Nation*, Dhaka, 2000, pp. 100 ff; Prof. Bimal Prasad's three

volume work- of which the Third Volume is elusive- seems to be one of the best studies so far done on the 'Pakistan Movement' ii). Earlier, Francis Robinson also dealt with it in the same scholarly was: in *Separatism Among Indian Muslims*, Delhi, 1993 pp. 142 ff.

12. Francis Robinson, op.cit., p. 147.
13. Cf. John R. MacLane, *Indian Nationalism and the Early Congress,* Princeton 1977, ch. 7, Congress and Landlord Interest, pp. 211 ff.
14. What follows is based on Eugene F. Irschik '*Politics and Social Conflict in South India*' Berkeley, 1969; and M. R. Barnett, '*Politics of Cultural Nationalism in South India*', Princeton, 1976.
15. Francis Robinson, op.cit., 177.
16. Matiur Rahman, *From Consultation to Confrontation,* London, 1970, p. 197.
17. S.S. Pirzada (ed) *Foundation of Pakistan: Al India Muslim League Documents, vol. I, 1906-1924,* n.d. (1969?) page 258-8.
18. for the text of the 'Reform Scheme' (the Lucknow Pact) cf. S.s. Pirzada (ed) op.cit. pp. 392-397.
19. See Hamza Alavi, 1) 'Ironies of History – Contradictions of the Khilafat Movement' in Mushirul Hasan (ed) *Islam, Communities and Nation, Manohar,* New Delhi, 1998 and 2) 'Review Article- on Pan Islam in British Indian Politics, by Naeem Qureshi' in *Pakistan Perspectives,* vol. 7, No. 1, Jan-June 2002, Pakistan Studies Centre, University of Karachi.
20. M. K. Gandhi, Collected Works, Vol. XV, Delhi, 1979, pp. 63-64.
21. A. M. Zaidi, *Evolution of Muslim Political Thought,* Vol. II, n.d. p. 122.
22. For example in 1943 such a move by one A. H. Kazi was scotched and a proposed resolution about Islamic

کے دور سے گہری وابستگی کے باعث جدیدیت ترقی کے ایک مستقیم نظریے کی نشوونما کرتی ہے۔ اس نظریے سے مراد یہ ہے کہ تاریخ عالم میں مغرب مرکزی اہمیت کا حامل ہے۔

اس نظریے کے تحت ترقی کا معیار اس بات پر مبنی ہے کہ غیر مغربی غیر جدید معاشروں نے جدید مغربی معاشروں کے سیاسی، معاشی، تکنیکی اور عسکری تجربات کو کتنی کامیابی سے اپنے اندر سمویا ہے۔

جنوبی ایشیا میں جدیدیت نوآبادیاتی تاریخ کی ہی ایک صورت ہے۔ یہ حقیقت ہی جنوبی ایشیا کے جدیدیت سے وابستہ تجربات کو ان تجربات سے علیحدہ کرتی ہے جس کی سرپرستی براہ راست مغرب نے کی۔ مگر ابھی اس میں کہنے کو مزید کچھ اور بھی ہے۔ انگریزوں کے تقریباً 200 سالہ طویل دور حکومت کے دوران، انگریز جنوبی ایشیا کے معاشروں کو اس حد تک تبدیل کرنے میں کامیاب ہو گئے کہ اب ان تبدیلیوں نے جنوبی ایشیا کے لوگوں کو اس قدر بے بس کر دیا ہے کہ جس سے کوئی فرار ممکن نہیں ہے۔

یہ محض انگریزوں کی یہاں از خود موجودگی ہی کی بدولت نہیں ہوا، اگرچہ یہ ایک لازمی شرط بھی تھی بلکہ یہ انگریزوں پر نوآبادیاتی انحصار (یہ اصطلاح مغرب پر جنوبی ایشیا کے لوگوں کے علمی و عقلی انحصار کی مترادف ہے) کی بدولت ممکن ہوا۔

جدیدیت کی اس دراندازی کے البتہ دو سنگین اثرات مرتب ہوئے۔ ایک جانب تو اس نے ایک ایسی فضائی تشکیل کی جس میں کہ جنوبی ایشیائی ذہن تخیلاتی ہوئے بغیر بھی زندہ رہ سکتا ہے۔ کیونکہ 'تخیل' کا استعارہ تو 'جدید مغرب' کی اصطلاح ہے اور جنوبی ایشیا کے لوگوں کو اسے صرف مستعار لینے کا ہی حق حاصل ہے۔ دوسری جانب، جوں جوں قومی ریاست کی 'ترقی' کو جدید مغربی ریاست کے نقوش پر تعمیر کیا جانے لگا مقامی اشیا کی تضحیک ایک اعلیٰ قومی عادت بننے لگی۔ اگر اس بات کو یوں سمجھا جائے کہ جدید جنوبی ایشیا کو ایسی صورتحال میں لا پھینکا گیا کہ جہاں اسے غیر تخیلاتی طور پر غیر ملکی اشیا کے ہمراہ آگے بڑھنے پر مجبور کیا گیا۔

جدیدیت کی اس دخل اندازی اور 'نوآبادیاتی انحصار' کی تشکیل نے جنوبی ایشیا میں قومی ریاست کی تعمیر کے ماڈل کو متعارف کروایا ہے۔ جو کہ جنوبی ایشیا کے جدیدیت سے قبل تجربات

سے بھی مختلف ہے اور جدید مغربی ریاست سے بھی۔ یہاں 'ماڈل' سے ہماری مراد کوئی چھوٹی طرز کا ایسا اوزار یا طریقہ کار نہیں ہے جو اشیاء کی موجودگی کا پتہ دے بلکہ یہاں اس سے مراد قومی ریاست کی تعمیر کے لیے ایسی حکمت عملی وضع کرنے کا طریقہ کار ہے جو اس کے لیے بہتر ثابت ہو سکے۔

مجھے قومی ریاست کی تعمیر میں کارفرما تین اہم عوامل پر بحث کر کے اس کی وضاحت کر لینے دیجیے۔ ان کے نام سیاست' معیشت اور فوج ہیں۔ جو کہ نو آبادیاتی اور نو آبادیت کے بعد کے تجربات کی روشنی میں تو اپنی اصلی طاقتور صورت میں تو نہیں ہیں مگر یہ 'قومیت' ترقی اور 'تحفظ' کے چند مخصوص 'ماڈلز' کی نمائندگی ضرور کرتے ہیں۔

قومیت کا ماڈل

جنوبی ایشیا کی تمام ریاستوں میں قومی تعمیر کی تنظیم اور اس کا شمار 'اکثریت کی رائے' کے مطابق ہوتا ہے۔ جس سے مراد غالب معاشرتی قوتیں ہے۔ یعنی کہ قومی ریاستوں نے حکمران طبقے کے اثر و رسوخ اور طاقت کو اکثریتی عوام کی خواہشات کو پورا کر کے مضبوط کیا ہے۔ یہ اکثریتی عوام بیشتر مرتبہ لسانی' مذہبی' نسلی اور ایتھنک درجہ بندیوں کی تشکیل کے باعث وجود میں آتی ہیں۔

اگر یہ طریقہ کار 'اکثریت' کی تنظیم اور استحکام پر منتج ہوا ہے تو اس نے چھوٹی کمیونٹیز کو تنہا کر دیا ہے۔ عوام کے اکثریت اور اقلیت میں بٹنے سے ملکی اور علاقائی سطح پر سنگین نتائج مرتب ہوئے ہیں۔ مجھے ذرا اس کی مزید وضاحت کرنے دیں۔ ان بااثر قوتوں کی بھرپور رہنمائی میں ہندوستان میں ہندوازم ایک کثیر جہتی مذہبی نظام سے ایک واحد' متحد اور بے لچک مذہب میں تبدیل ہو گیا ہے۔ بالکل یہودی' عیسائی اور اسلامی بنیاد پرستی کی روایات کی طرح۔ ایسی تبدیلی ذات کے نظام کی سماجی پرورش کو مسخ کر کے رکھ دیتی ہے۔

چھوٹی ذات کے دلت (Dalits) جو کہ اکثر ذات کے خیال رکھنے والے ہندوؤں کے مقابلے میں بری صورتحال سے دوچار رہتے ہیں' انہوں نے بھی اس جدید رجحان پر اپنے ردعمل کا اظہار کیا ہے۔ مگر اس سے بھی ہٹ کر مختلف ذاتوں کے مابین جھگڑے تو موجود رہتے ہیں۔ بالخصوص برہمنوں اور پسماندہ ذاتوں کے مابین۔

ایسی گھمبیر اور پریشان کن صورتحال میں ہندوازم میں جدید تبدیلی اور ہندو اکثریت کی تنظیم کی یقین دہانی کے لیے فرقہ ورانہ سیاست کی چال چلی جاسکتی ہے۔ بالخصوص مسلمانوں اور سکھوں کے مابین یا پھر غیر ہندوؤں پر مسلح حملوں کے ذریعے اس ظالمانہ کوشش میں اکثریت کو اپنی انتخابی مہم کا نشانہ تنقید بنانے کے لیے یا اس کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے تمام سیاسی جماعتیں شامل ہیں اور اسی میں کمیونسٹ حضرات بھی ہیں۔

ہندوستان میں 'ہندو اکثریت' کی طاقت مختلف درجوں پر محسوس کی جاسکتی ہے۔ اس کا دائرہ کار فرقہ ورانہ فسادات سے مذہبی جنونیوں کے ہاتھوں بابری مسجد کی شہادت اور کشمیری معاشرے میں ریاست کی سرپرستی میں کی جانے والی فوجی کارروائیاں بھی شامل ہیں۔ یہ تمام صورتیں انفرادی یا اجتماعی سطح پر اکثریتی طبقے کے اثر ورسوخ اور طاقت کو بڑھانے کی کوشش کرتی ہیں۔

ایسے تشدد کے واقعات کا تعلق ریاستی سرپرستی میں کارفرما سازشوں سے اس قدر نہیں ہوتا جتنا کہ یہ اس نظام کا نتیجہ ہوتا ہے جو کہ اثر ورسوخ کو بڑھانے کے لیے ریاستی ڈھانچے میں متعارف کروایا جاتا ہے۔ مگر اس تناظر میں بھی ہندوستان میں اثر ورسوخ کی عمل داری نے اگرچہ اقلیتی مسلمان طبقے میں خوف اور پسماندگی کی نشوونما کی ہے تو دوسری جانب سرحد کے پار پاکستان اور بنگلہ دیش جیسے اکثریتی مسلم طبقوں میں عدم تعاون اور شکوک وشبہات کے جذبات کو بڑھایا ہے۔

اس صورتحال کا الٹ بھی اتنا ہی درست ہے۔ یعنی کہ پاکستان اور بنگلہ دیش میں مسلم اکثریتی طبقے کا استحکام بھی ان علاقوں کی اقلیتوں کو تنہائی کی طرف لے گیا ہے۔ اور یہ اکثر ان اقلیتوں اور ہندوستان کے جانب نفرت کے بڑھانے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔

سری لنکا میں بھی قوم پرستی کے شعور کی کچھ اس طرح سے تشکیل ہوئی ہے کہ یہاں کی بدھسٹ' سنہالہ' اکثریت کی طرفداری کرتے ہوئے اسے باقی معاشرے پر حکومت کرنے اور اس کی راہنمائی کرنے کی ذمہ داری سونپ دی گئی ہے۔ بقول کپلنگ کے (سفید آدمی کے بوجھ) کی مانند۔ اس قومی عمل سے غیر بدھسٹ سنہالہ جس میں بالخصوص ہندو' تامل اقلیت شامل ہے کا اخراج اس جزیرے کے قوم پرست نظریے میں شامل کیا گیا ہے۔ بدھسٹ سنہالہ شناخت کی کامیابی نے

ہندو تامل اقلیت کے مفادات کو اس حد تک نقصان پہنچایا ہے کہ 1956ء سے 1970ء کے دوران سیلون انتظامی سروسز (Ceylon Adminstrative Services) میں تاملوں کے لیے نوکریوں کا تناسب 30 سے 5 فیصد، مختلف پیشوں (انجینئرنگ، ڈاکٹرز، اور لیکچرز) میں 60 سے 10 فیصد، مسلح افواج میں 40 سے 1 فیصد اور مزدور طبقہ میں یہ تناسب 40 سے 5 فیصد تک گر گیا۔

یہ بات سمجھنے کے لیے زیادہ تخیل کی ضرورت نہیں ہے کہ ہندو تامل اس صورتحال پر کس ردعمل کا اظہار کریں گے۔ بلاشبہ تامل ٹائیگر، بھرپور انداز سے بدھسٹ سنہالہ اکثریت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ یہ وہ اکثریت ہے جس کی سری لنکا میں حصول آزادی کے بعد تنظیم اور پرورش کی گئی۔ ایسی تبدیلیوں کے کچھ ہی عرصہ کے اندر سری لنکا کے ہندو۔ تاملوں نے ہندوستان کی ہندو اکثریت کو اپنی صورتحال سے آگاہ کیا۔ جس کے نتیجے میں سری لنکا اور ہندوستان کے تعلقات شکوک اور کشیدگی کا شکار ہو گئے۔

جنوبی ایشیا کی دیگر قومی ریاستوں میں بھی اسی طرح کی صورتحال ہے۔ آج مسلم پاکستان، ہندو انڈیا، بدھسٹ سری لنکا، مسلم بنگلہ دیش، ہندو نیپال، اکثریتی طبقے اور قومی ریاست کے ایک ساتھ منظم ہونے کی نشانیاں ہیں اور ہر ملک کے معاملے میں اس کا اظہار غالب سماجی قوتوں کے باعث ہوتا ہے۔

مزے کی بات یہ ہے یہ مختلف جمہوری اور غالب اکثریت کے حامل اقتدار والے ممالک ایک جیسے مقاصد کے حصول کے لیے کام کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ تمام ممالک صرف اور صرف اکثریتی طبقے کی امیدوں اور خواہشات کی تکمیل کے لیے سرگرداں رہتے ہیں اور اس طرح سے ایسی سرگرمیاں جمہوری ممالک کے مقابلے میں زیادہ تلخ اور بے رحم ہوتی ہیں۔

درحقیقت جمہوری ممالک میں اکثریت کی تنظیم مختلف حلقوں کی سیاست کے پیش نظر کی جاتی ہے جہاں سیاسی جماعتیں عوام کے اکثریتی حلقوں میں اپنا مقام بنانے کے اور الیکشن جیتنے کے لیے کوشش کرتی ہیں۔ مگر ایک بٹے ہوئے معاشرے میں اکثر سیاسی جماعت یا امیدوار آسان ترین طریقے کا انتخاب کرتا ہے یعنی کہ فرقہ ورانہ اور مذہبی جذبات کو بڑھا کر قوم اور مختلف قومیتوں کو منظم کیا جائے۔

اس ضمن میں نیپال کی مثال بڑی دلچسپ ہے۔ جہاں جمہوریت کی طرف تبدیلی کا موازنہ ایک ہندو بادشاہت کا جمہوری ریاست کی طرف تبدیلی سے کروایا جاتا ہے جہاں اکثریت ہندو طبقے کی تشکیل نو کے لیے خالص ہندوازم کا نعرہ لگایا جا رہا ہے۔

ترقی کا ماڈل

اگرچہ بہت کم لوگ سیاسی حلقوں میں برپا سرگرمیوں کو غالب قوتوں کے زیر سایہ کسی سازشوں کی کڑی کے طور پر دیکھتے ہیں۔ مگر یہاں ریاست کی ترقی پر بات کرنا نہایت ضروری ہے۔ اس سے ہماری مراد ایک ایسی ذہنیت ہے جو ترقی کے نام پر صرف اکثریت کی ضروریات اور خواہشوں کی تکمیل کے لیے کوشاں رہتی ہے۔

اس میں جس سنگین مسئلے پر مزید بحث کی ضرورت ہے وہ بورژوا کو قومی بنانے کا منصوبہ ہے۔ اگرچہ قومی بورژوا کی اصطلاح میں بورژوا کے لفظ پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور جبکہ دوسرے حصے پر کم توجہ دی گئی ہے۔ تاہم ایک یا دو مثالیں اس مسئلے کی وضاحت کر دیں گی۔

یہ کہنا بڑی عام سی بات ہے کہ ہندوستان میں معیشت قومی بورژوا کی رہنمائی میں ترقی پا رہی ہے۔ جبکہ نیپال اور بنگلہ دیش میں یہ ابھرتے ہوئے قومی بورژوا کی سرکردگی میں آگے بڑھ رہی ہے۔ اس موخر الذکر قسم پر تو گھٹیا پن کے گہرے اثرات ثبت ہیں۔ مگر بورژوا کے یہ ممبرز کہاں سے ابھر کر سامنے آ گئے؟ ان کے ذہنوں کی تربیت کس طرح سے ہوئی؟ یہ کن اداروں سے وابستہ رہے اور یہ اپنے نئے ممبران کو کہاں سے حاصل کرتے ہیں۔

بلاشبہ قومی بورژوا کی تنظیم کے لیے بھی چند مخصوص ہتھکنڈے درکار ہوتے ہیں۔ جن میں اکثر اوقات ایسے متنوع عوامل جیسا کہ دانشورانہ عمل دخل اور ترقیاتی تحفظ شامل ہوتے ہیں۔

تعلیم اور بالخصوص قومی تعلیم کی اس میں بہت اہمیت ہے۔ جنوبی ایشیا کی تمام ریاستوں میں تعلیم اس طرح منتقل کی جاتی ہے کہ یہ ترقی کے ماڈل کی ترویج کرتے ہوئے غالب قوتوں کے مفادات میں کام آتی ہے۔ یہ سکول جانے والوں اور چند پڑھے لکھوں کو قوم پرست بناتی ہے۔ مگر اسی کے ہمراہ اکثریتی طبقے کے خلاف مخفی نفرت کے جذبات بھی قائم ہوتے ہیں جس کے نتائج کے

طور پر بین الریاستی نفرت کے جذبات کوتقویت ملتی ہے۔

مزید برآں جنوبی ایشیا کی تمام قومی ریاستوں کی حکومتیں نہ صرف پبلک سکول سسٹم کی ترقی میں شامل ہیں بلکہ وہ یہاں پڑھائے جانے والے علوم کی تربیت وتشکیل میں بھی اہم کردار ادا کر رہی ہیں۔علوم پر حکومت کی اس قدر دسترس نہ صرف مقابلے اور تخلیقی صلاحیتوں کا راستہ روکتی ہے۔ جو کہ حکومتی سرپرستی سے آزاد سکولوں میں نہیں کامیاب ہوسکتا ہے' بلکہ حکومتی ترقی میں ملوث اکثریت طبقے کی افزائش کا سبب بھی بنتی ہے۔

یہ صورتحال اگر ایک جانب معیار تعلیم کو گھٹا دیتی ہے تو دوسری جانب اقلیتی طبقے کی محرومی کو بڑھا دیتی ہے۔ یہ سول اور بین الریاستی انتظامیہ کے مابین (کہ جس میں اکثریتی اور اقلیتی طبقوں کے مابین اور خطے کی دیگر قومی ریاستوں کے درمیان) جھگڑے کے حالات پیدا کرتی ہے۔ اور پھر ان مسائل کے حل کے لیے نئے نظریات کو پھیلنے سے بھی روکتی ہے۔

جنوبی ایشیا میں ان عقلی حدود وقیود کا اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ جن میں زیادہ تر عوام اور بالخصوص قومی بورژوا کی نشوونما ہوئی ہے۔ بس ایک مرتبہ ریاست کے ترقیاتی منصوبوں کا کام شروع ہو جائے' یہ تیزی سے تمام نوع کی سرگرمیوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ جس میں ترقیاتی تحفظ کا بہت اہم نظریہ بھی شامل ہے۔

مثال کے طور پر فرخا کا بیراج (Farakka Barrage) اور کپتائی ڈیم (Kaptai Dam) کے معاملے میں ہندوستان اور بنگلہ دیش کے شہریوں کو اپنے اپنے ڈیموں کی افادیت پر بڑے لیکچر دیئے۔ جس کے نتیجے میں انہوں نے اپنے آپ کو سائنٹیفک اور ٹیکنولوجیکل استدلال سے بھرپور پایا۔ مگر یہ استدلال جلد ہی ان ممالک کی سرحدوں پر دم توڑ گیا۔ کیونکہ اس مرتبہ دونوں حکومتوں نے سائنٹیفک اور ٹیکنولوجیکل استدلال کے بجائے ان ڈیموں کی تعمیر سے پیدا ہونے والے مسائل پر اخلاقی حوالے سے بات چیت کی۔

بنگلہ دیشی جو کہ سردیوں کے موسم میں دریاؤں میں خطرناک حد تک کم پانی کی مقدار کے ساتھ رہتے ان کو اکثر اوقات فرخا (Farakka) کے منفی اثرات کا احساس دلایا جاتا ہے۔ جبکہ اروناچل پردیش (Arunachal Pradesh) کے ہندوستانی جن پر 50,000 سے زائد چکما

(Chakma) مہاجرین کا بوجھ ہے' کپتائی ڈیم کو ان مہاجرین کی آمد کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ مگر ان میں سے کوئی بھی ڈیموں کے ترقیاتی طریقہ کار کو نشانہ تنقید نہیں بناتا ہے۔

بلاشبہ ہم ان نظریات کو مانتے ہوئے پروان چڑھے ہیں کہ اگر ریاستوں نے ہمارے قومی مفادات' قومی نہری نظام' قومی مارکیٹ اور قومی ترقی کی حفاظت نہ کی تو نہ صرف ہمارے ہاں ترقی کی رفتار سست پڑ جائے گی بلکہ ترقیاتی کاموں کی ذمہ داریوں سے مسلح ہماری قیادت بھی قومی جذبات سے عاری ہو جائے گی۔ قوم کی عظمت کو بڑھانے کے عمل میں ہم نے سرحدوں کے اندر اور باہر کے لوگوں کا خوب مذاق اڑایا ہے۔

تحفظ کا ماڈل

جدید ریاست کی ترقی اور جدید مسلح افواج کی ترقی کے مابین ایک گہرا رشتہ قائم ہے۔ یہ تعلق محض مسلح افواج کے بطور ایک ادارے کے ہی درست نہیں ہے بلکہ ملکی تحفظ کے مسائل کے مناسب حل کے لیے بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

درحقیقت قومی ریاست کی تنظیم کے درپردہ مسلح افواج نہ صرف اکثریتی طبقے سے بھر جاتی ہیں (جو کہ ملک میں ان کی شرح آبادی کے تناسب سے زیادہ ہوتا ہے) بلکہ مزے کی بات تو یہ ہے کہ اکثریتی طبقے ازخود مسلح افواج کی ترقی اور تنظیم سازی کا مقصد بن جاتے ہیں۔

لہٰذا اس کے نتیجے میں قومی مسلح افواج اکثریت کی ہی ہو کر رہ جاتی ہیں۔ جس کا مقصد اس اکثریت کے اثر ورسوخ کو منظم کرنا اور اسے بڑھانا ہوتا ہے۔ جنوبی ایشیا کی قومی ریاستوں کے معاملے میں یہ ہمیں ایسے متضاد نظام کی تشکیل کی طرف لے گیا ہے جہاں اس خطے کا ممالک کے درمیان ریاستی سطح پر نفرت کے جذبات پائے جاتے ہیں۔

جدید ریاست کے فرقہ ورانہ انداز کے پیش نظر' بنگلہ دیش میں ہندوستانی مسلح افواج کی ترقی کو فرقہ ورانہ اصطلاح کے تحت دیکھا گیا ہے۔ بنگلہ دیشی دانشوروں کا ایک بڑا حلقہ ہندوستانی فوجی طاقت' جس میں پوکھران میں 1974ء کے ایٹمی دھماکے بھی شامل ہیں انہیں ہندو اکثریتی طبقے کی طاقت کے طور پر دیکھتا ہے۔

بنگلہ دیش کی اس نقطہ نظر سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ پاکستان کی ساؤتھ ایشین نیوکلیر ویپن فری زون (Pakistan's South Asian Nuclear Weapon Free Zone) اور نیپال کے پیس زون مطالبہ (Peace Zone Proposal) کی مکمل حمایت کا دارومدار جنوبی ایشیا میں ایٹمی توازن کے پیدا ہونے سے ہی ہوگا اور جو پاکستان کی اسلامی بم بنانے کے منصوبوں کے باعث ہی قائم ہو سکتا ہے۔

ہندوستان اور بنگلہ دیش کی فوجی طاقت کے توازن (جو کہ درحقیقت عدم توازن ہے) کے پیش نظر بنگلہ دیش کا ہندوستان سے خطرہ محسوس کرنا درست نظر آتا ہے۔ مگر جو بات کم سمجھ میں آتی ہے وہ ہندوستان کا بنگلہ دیش کی قومی تحفظ کی تنظیم پر اظہار تشویش ہے۔ مگر یہ اظہار تشویش جلد ہی واضح ہو جاتا ہے اگر ہم اسے اکثریتی نقطہ نظر سے دیکھنے کی کوشش کریں۔ اپنی جدید تبدیلیوں کی بنا پر بنگلہ دیش کی مسلح افواج بھی ہندوستانی افواج کی مانند اکثریتی طبقے کے زیر سایہ آ چکی ہیں۔ اس حقیقت کا بھرپور اظہار مختلف تناسب میں اقلیتی طبقے کی علیحدگی کی صورت میں رونما ہوا ہے۔ اس میں ہندو اور چٹاگانگ کے پہاڑی علاقوں کے لوگ شامل ہیں۔

چٹاگانگ ہل ٹریکٹس (Chittagong Hill Tracts) میں بغاوت کے دوران جس کے متعلق ایک ہندوستانی سکالر کا کہنا ہے کہ یہ نئی دہلی کے بھرپور تعاون کے باعث ہو رہا ہے' کیونکہ نئی دہلی کے لیے اپنے مفلس دشمن پر قابو پانے کا یہ سنہری موقع ہے۔ تری پورا (Tripura) کی ریاست کے باہر اثر و رسوخ قائم رکھنا مشکل ہو گیا ہے۔ بلاشبہ اس عمل میں یہ بات نہایت ہی اہم ہے کہ کس طرح بنگلہ دیش میں ہندو اقلیت کی پسماندہ صورتحال کی ترجمانی کی جاتی ہے اور ہندوستان میں اکثریتی ہندوؤں میں اسے کس طرح منظم کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اب ہمیں اس پر حیران نہیں ہونا چاہیے کہ ہندوستان میں بنگلہ دیش سے ہجرت کا مسئلہ بہت توجہ حاصل کر لیتا ہے۔ جس میں کہ تسلیمہ نسرین اور اس کے ادبی کام لجا (Lajja) شامل ہے۔

ایک اہم بات جس کی طرف توجہ ضروری ہے یہ ہے کہ بہت سے ہندو اور مسلمان بالخصوص غریب مسلمان' اپنی معاشی اور ماحولیاتی مشکلات کو دور کرنے کے لیے بنگلہ دیش سے ہندوستان ہجرت کر گئے ہیں۔ ہمیں ان مسائل کے اضافے اور ریاستی ترقی کے مابین تعلق کی تفصیل میں

جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ اس حقیقت کو سمجھنا زیادہ دشوار نہیں۔ دلچسپی کی بات یہ ہے کہ ہجرت سے متعلق سرگرمیاں اب قومی تحفظ کا ایک مسئلہ بن گیا ہے۔ جس کے نتیجے میں سرحد کے دونوں جانب مسلح افواج اپنا فیصلہ کن کردار ادا کر رہی ہیں۔ اس صورتحال کے علاوہ بھی ہندوستان کی مہاجرین کو واپس دھکیلنے کی پالیسی اور بنگلہ دیش کا مہاجرین کو آگے دھکیلنے کا مسئلہ سمجھنا زیادہ دشوار نہیں ہے۔ جو کہ سرحد پر فوجوں کے ہاتھ مضبوط کرنے کے ساتھ ساتھ ہندوستان اور بنگلہ دیش میں اکثریتی طبقوں کی طاقت اور اثر و رسوخ بڑھانے میں مدد دیتی ہے۔ اور اس عمل کے دوران مظلوم عوام تکالیف برداشت کرتے ہیں۔

اس کا کیا حل ہے؟

اس سوال کے جواب میں ہمیں تحریری اور عملی سطح پر مداخلت درکار ہوگی۔ اگر قومی ریاست کی تنظیم ہی عوام کی تنہائی اور مسائل کی ذمہ دار ہے تو پھر ایسی قومی ریاست کو مضبوط کرنا بے کار ہے۔ درحقیقت ہمیں اس وقت نہ صرف اپنے گرد و نواح کے تنقیدی جائزے کی ضرورت ہے بلکہ موجودہ صورتحال کو بدلنے کے لیے تخیلاتی قوت اور خودارادی طاقت کی ضرورت ہے۔ اس حوالے سے کسی قسم کا جامع منصوبہ بالخصوص جس میں نئی سوچ کو عملی جامہ پہنا کر مکمل تبدیلی لانا درکار ہو کا نقشہ پیش کرنا ذرا مشکل ہے۔

تحفظ کا دوبارہ ایجاد کرنا

حکمت عملی کے نقطہ نظر سے مسلح افواج کی تین گروہی تقسیم (یعنی کے بری، بحری اور فضائی اور کچھ لوگوں کے لیے نیوکلیئر آپشن بھی اس میں شامل ہے) اب اپنی اہمیت کھو چکی ہیں۔ ہاں البتہ اگر کوئی یہ سمجھے کہ ہم ابھی بھی علاقائی وسعت اور نوآبادیات پر قبضہ کرنے کے دور میں رہ رہے ہیں۔ تو یہ اور بات ہوگی بنگلہ دیش اور سری لنکا کے حوالے سے تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ یہاں کی فضائی افواج کو تو بالکل ختم کر دینا چاہیے۔ جبکہ مستقل فوج کی جگہ تین تین سال کے لیے رضاکاروں کی مسلح افواج کو جگہ دینی چاہیے۔

جہاں تک ہندوستان اور پاکستان میں موجودہ ہتھیاروں کی دوڑ کا تعلق ہے اس میں بہتر یہی

ہوگا کہ ان ممالک کی قومی افواج کو مرکزیت کے نقطے سے ہٹایا جائے اور آپس میں غیر مضر دفاع کے مواقع بڑھائے جائیں۔ مگر اس کے لیے دفاعی حکمت عملی کو ایک نئے انداز سے سوچنا ہوگا۔ جو کہ اب تک جنوبی ایشیا کی جدید افواج کے خیر خواہوں اور فوجی افسراں کے لیے زندگی موت کا مسئلہ تھا۔

تحفظ کے دوبارہ ایجاد کرنے کے مسئلے کی اہمیت ایک اور وجہ سے بھی بڑھ گئی ہے۔ اگر ہمارے ہاں کوئی بات اس تحریک کا سبب بن سکتی ہے تو یہ جنوبی ایشیا کے شہری جھگڑوں میں مسلح افواج کے استعمال کے باعث ہی ہوگی۔ یہ اس لیے کہ جوں جوں شہری آبادی کے جھگڑوں کے حل کے لیے مسلح افواج کی اہمیت بڑھے گی' سول حکومت کا اثر و رسوخ مزید مفلوج ہوتا جائے گا اور یوں یہ بھرپور فوجی دراندازی کو دعوت دے گا۔

بلاشبہ اگر سول حکومت کو مناسب اور تخلیقی انداز سے کام کرنا ہے تو پھر اسے آزادی کی ضرورت ہے۔ یہ ٹوٹ پھوٹ کے اس ماحول میں تو ممکن نہیں ہوسکتا۔ یہ حیرانی کی بات نہیں ہے کہ جنوبی ایشیا کی تمام ریاستوں کی حکومتیں بے بہا فوجی دخل اندازی کے باعث اپنے بہت سے شہری و دیہی مسائل کو حل کرنے میں ناکام رہی ہیں۔

اگر سول آبادی کی بے چینیوں کو ختم کرنا ہے تو پھر ہمیں قومی تحفظ کے تضحیک آمیز نظریے کو معاشرتی تحفظ کے مہذب اور باعمل نظریات سے بدلنا ہوگا۔ معاشرتی تحفظ کی مناسب تنظیم کی بدولت قومی سلامتی سے متعلق بحث بالکل لایعنی ہوکر رہ جائے گی۔

ترقی کا دوبارہ ایجاد کرنا

اس بری ترقی کے نتائج کی روشنی میں سیاسی انداز میں تشکیل کردہ جدید اکثریتی ریاستیں نہ صرف اقلیتوں بلکہ اکثریتی حلقوں کے ایک بہت بڑے حصے کی مادی خواہشات کو پورا کرنے کی اور اس کی ترویج کے لیے اپنی ہمت کھو چکی ہیں۔ اس تناظر میں یہ عوام اور سیاست دانوں کے لیے بڑا اہم وقت ہے کہ وہ ترقی کے نظریے کو دوبارہ سوچیں۔ تعلیم کا پھیلاؤ اس کے آغاز کا پہلا مرحلہ ہے۔

جدید ذہن تو انتشار اور عدم تعاون کا شکار ہو گیا ہے۔ لہٰذا اب ہمیں ایسی تعلیم کی ضرورت ہے جو ایک وسیع تعداد میں معاون ذہنوں کو پیدا کرے۔ جدید تعلیم جو کہ قوموں اور قومیتوں کے تصور کو اجاگر کرتی ہے اس کے نتیجے میں انتشار اور فسادات پیدا ہوتے ہیں۔ مگر یہ تو اسے بھی اس صورت میں قابل قبول سمجھتی ہے کہ اگر یہ نفرت کسی نئے کلچر، ملک یا قوم کے خلاف استعمال کی جا رہی ہو۔ جنوبی ایشیا کی نئی نسل کی تو بطور قوم پرست ہی پرورش کی جاتی ہے تا کہ وہ صرف اسی قوم سے پیار کر سکیں کہ جس میں وہ پیدا ہوئے تھے۔ اس صورتحال پر قابو پانے کے لیے عوام کی خواندگی پہلا قدم ہوگا۔ مگر محض خواندگی کی بدولت ہم 'معاون ذہنوں' کو پیدا نہیں کر سکیں گے۔ سب سے زیادہ شرح خواندگی کے ہمراہ جدید مگر منتشر سری لنکا اس کی واضح مثال ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم قومی اور مقامی سطح پر تعلیم کی ایک مکمل اور تخلیقی تشکیل نو کریں۔

قومی سطح پر قومی نصاب کی تنظیم اور ترویج کو ختم کر دینا چاہیے اور اس کی جگہ عوام سے متعلق ایک ایسے نصاب کی تشکیل کی جائے جو کہ تعاون کی نئی ذمہ داروں کو احسن طریقے سے سرانجام دے سکے۔ مقامی سطح پر اعلیٰ نقطہ نظر کے حامل اساتذہ میں یگانگت قائم کی جائے تا کہ اس خطے میں خالصتاً جنوبی ایشیائی ذہنوں کو پیدا کیا جا سکے۔ اس کے لیے ساؤتھ ایشین یونیورسٹی (South Asian University) کا ادارہ بھی اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔ اگر اس طرح کی یونیورسٹی قومی نصاب میں تبدیلی کے ساتھ کام کرنا شروع کر دے تو یہ ہمارے ذہنوں کی آزادی اور جھگڑے سے بھرپور قوم پرست اور فرقہ ورانہ نظریات کے خاتمے میں اہم ثابت ہوگا۔ لہٰذا پھر ترقی 'قومی' یا 'فرقہ ورانہ' اعتبار سے ہونا بند ہو جائے گی اور اس کے بجائے یہ نئے دوستانہ خطوط پر استوار ہوگی جس کا واحد مقصد عوام کی امنگوں کی ترجمانی ہوگی۔ اس کے طالب علم مختلف اداروں میں تعاون بڑھانے کے لیے کوشاں ہوں گے۔ جو کہ قوموں یا ریاستوں کے نقطہ نظر کے مطابق نہیں ہوگا بلکہ عوام کے نقطہ نظر کے مطابق ہوگا۔

ریاست کا دوبارہ ایجاد کرنا

خود کو قومی اصطلاحوں کے ذریعے نمایاں کرنے کی خواہش، جس میں کہ بالخصوص جدید

اکثریتی تصور ہے' اس نے ہمارے ہاں بہت تباہی پھیلائی ہے۔ ہماری کثیر قومی صورتحال کے تحت جو کہ مغرب کے تجربات سے بہت مختلف ہے' ایسی قومی ریاستوں کی تشکیل اقلیتی طبقوں کی تنہائی اور ان پر تشدد کا موجب بنی ہے۔ وہ اپنی ہی ریاستوں میں ناپسندیدہ قرار دیئے جا چکے ہیں۔ اس منفی رجحان کو نہ صرف اعلیٰ نظریاتی احساسات بلکہ ملک اور خطے کی خاطر درست کرنا ہوگا۔ اگر اس بات کو یوں کہا جائے کہ ہمیں ریاست کے جواز کو از سر نو سوچنا ہوگا۔

زندگی میں چند مقاصد کا ہونا تو نہایت ضروری ہے مگر یہ سمجھنا ذرا دشوار ہے کہ ان مقاصد کو مغرب کے ماضی زدہ دور سے ہی کیوں مستعار لیا جائے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے ہم مغرب کے تجربے میں شامل جدیدیت کے بعد کے دور کو تبدیل کرنے چل پڑیں۔ اور بالخصوص مغرب میں شامل یورپ کی نمائندہ یورپی یونین کے خلاف۔

بلاشبہ ہم یورپ میں مہاجرین اور غیر ملکی باشندوں کے ساتھ روا رکھے جانے والے برتاؤ پر ناپسندیدگی کا اظہار کر سکتے ہیں۔ بلکہ اس ضمن میں زیادہ تخلیقی اور سنجیدہ مقامی کاوشیں یہی ہوگی کہ ہم ریاست کو تمام زندگیوں اور آنے والی زندگیوں کے ذمہ دار ہونے کا جواز قائم کریں۔ جو کہ اس وقت رائج تمام رویوں کے مخالف ہو۔

یہ اتنا آسان منصوبہ نہیں ہے۔ مگر جب تک ہم جہد مسلسل کا دامن نہیں تھامتے ہم جنوبی ایشیا میں محبت اور تعاون سے رہنے والے آزاد انسانوں کے خواب کو حقیقت فراہم نہیں کر سکیں گے۔

❁

قوم، ریاست اور باہمی عداوت

اشیش نندی/ ترجمہ: طارق عزیز سندھو

جب جنوبی ایشیا نے 1947ء میں چند ریاستوں کے مجموعے کے طور پر اپنے آزاد سفر کا آغاز کیا تھا، تو یہ ایک طرح سے اسی منصوبے کی تکمیل ہی تھی جس کا کام انہوں نے انیسویں صدی کے وسط میں اپنے ذمے لیا تھا۔ یہ منصوبہ اس خطے کو جدید بنانے پر مبنی تھا اور اس کے تین واضح مقاصد تھے۔ ہم یہاں اس طرح سے قومی ریاستیں بنانا چاہتے تھے جیسے کتب جنوبی ایشیا پر حکومت کرنے والوں نے یورپ میں قائم کیں تھیں، ہم ترقی چاہتے تھے، اگرچہ یہ اصطلاح تب اتنی مقبول عام نہیں ہوئی تھی اور ہمیں اپنے 'توہم پرست' اور 'تبدیلی سے خائف' عوام میں سائنٹیفک اور ٹیکنولوجیکل عقلیت کے اصولوں کو فروغ دینا تھا۔

یہ تینوں ذمہ داریاں نوآبادیاتی تسلط سے نوآزاد ریاستوں کو سونپیں گئیں۔ لہٰذا جنوبی ایشیا کی نئی ریاستوں کو نہ صرف قومی تحفظ کو یقینی بنانا تھا، جو کہ یہ ریاستیں عرصہ دراز سے کر بھی رہی تھیں بلکہ لاکھوں عوام کی امیدوں اور خواہشوں کی تکمیل بھی کرنا تھی۔

آزادی کے پچاس برسوں کے بعد یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ اس طریقہ کار میں یقیناً کوئی خرابی تھی جس کے تحت جنوبی ایشیا نے نظریہ ریاست کو کسی کرشماتی قوت کے طور پر درآمد کیا تھا۔ ہم نے اس نظریے کو زندگی کے حقائق سے نہیں بلکہ کتابوں سے اخذ کیا تھا۔ لہٰذا اس کے نتیجے میں ہمیں یوں لگا کہ ہمارا قومی ریاست کا نظریہ ان نوآبادتی معاشروں سے بہتر تھا، جن پر اب اس کو قائم کیا گیا تھا۔ ہم نے سمجھا کہ ہم اینگلو سیکسن یونیورسٹیوں یعنی آکسفورڈ یا کیمرج سے وہ سب کچھ حاصل کر سکتے ہیں، جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ لہٰذا ہم نے برصغیر میں ریاست کی تشکیل اور تعمیر کے جذبات میں جانے کی زحمت گوارہ نہیں کی۔

جنوبی ایشیا کا طبقہ عالیہ یہ حقیقت بھی جانتا تھا کہ عام طور پر ریاستی تشکیل اور قومی تعمیر کے عمل میں ہمارے پاس کم وبیش کچھ مجرمانہ انداز کی مثالیں بھی موجود ہیں۔ ہر جگہ قومی ریاستیں انسانی تکالیف اور آبادی کے ایک بڑے حصے کی بے دخلی کے نتیجے میں وجود میں آئی تھیں۔ یہ حتی کہ برطانیہ کے حوالے سے بھی درست تھا۔ اگر ہم تاریخ اور سیاست کی درسی کتب پر نظر دوڑائیں' ہمیں ایسے بہت سے شواہد ملیں گے (عورتوں کو حق رائے دہی سے انکار تک) جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مغرب میں کھلے ڈھلے معاشرے کا ظہور ریاستی اثر ورسوخ کے خاتمے یا کسی روشن خیال جماعت کے ایسی اصلاحات متعارف کروانے یا محض کتابوں کی بدولت ہی نہیں آگیا تھا۔ وہ اس مقام پر ایک ایسے سیاسی عمل کے ذریعے پہنچے جس میں ریاستی مداخلت بالکل ہی نہیں تھی۔

مغرب کے تجربات سے سیکھے بغیر' جنوبی ایشیا نے صرف مغربی ماڈل کی اپنے معاشروں میں نقالی کی ہے۔ خود کو کسی دوسرے تاریخی عمل کے مطابق ڈھالنے کے دوران ایک طرح کی باہمی عداوت نے جنم لیا ہے۔ یہ جنوبی ایشیا کے تقریباً ہر معاشرے کا المیہ ہے۔

باہمی عداولت کی ایک قسم

بیرونی نظریات پر مکمل انحصار کے مضر اثرات لسانی تعصب کی صورت میں ابھرے ہیں۔ مثال کے طور پر سری لنکا میں موجودہ پرتشدد واقعات کی وجوہات جو کہ سنہالہ (Sinhala) تعصب پر مبنی ہے' پر کچھ کام دھلما پالہ (Dhammapala) نے کیا ہے۔ اس نے چھوٹے کلچر پر مبنی سنہالہ قوم کا ماڈل تجویز کیا ہے۔ اور ایک مربوط اور غالب سنہالہ کلچر کی تشکیل کا بھی اسی طرح سے مشورہ دیا ہے جیسے ناگپور میں بیٹھے وی۔ ڈی۔ ساور کر نے ہندوتوا کہ اصولوں کی تشکیل کی تھی۔ اس میں واحد فرق یہی ہے کہ دھلما پالہ اپنے ابتدائی سالوں میں کلکتہ میں رہا اور ہندوازم پر وی۔ وی کننڈا (Vivekananda) کی تحریروں سے متاثر ہوا۔ میں آج سری لنکا میں قتل وغارت پر وی وی کننڈا (Vivekananda) کو ذمہ دار نہیں ٹھہراتا کیونکہ شاید دھلما پالہ نے سری لنکا میں ایک مختلف قسم کی کمیونٹی کا انتخاب کیا ہو جو کہ عوامی زندگی کا علیحدہ نظریہ رکھتی ہو اور برداشت کی جداگانہ صورتحال کی حامل ہو۔ اس نے ایسا نہیں کیا۔ سنہالہ کی بہتری کا کام اپنے ذمہ لیتے ہوئے دھلما پالہ اپنے ملک میں دو بڑی مخالف قومیں تامل اور سنہالہ پیدا کرنے کے قابل ہو گیا۔

سری لنکا کا المیہ اس خطے کہ ہر معاشرے کا المیہ ہے۔ لہٰذا انیسویں صدی کے اختتام کے بعد

قرآن وحدیث کی روشنی میں کام کرنے والے بہت سے مسلم اصلاح پسندوں نے بھی جنوبی ایشیا اور جنوبی مشرقی ایشیا کے مسلمانوں کو بہت کمزور گردانا ہے۔ انہوں نے انڈونیشیا جوکہ دنیا میں سب سے بڑا مسلم ملک ہے' اس کے مسلمانوں کو غیر مکمل مسلمانوں کے طور پر دیکھا ہے۔ ہندوستانی مسلمان جوکہ دوسری بڑی مسلم کمیونٹی ہے اس کو بہتر نہیں پایا ہے اور بلاشبہ مچھلی خور بنگالہ دیشی مسلمان جوکہ دنیا کی تیسری بڑی مسلم کمیونٹی ہے اس کو بہت حد تک مضحکہ خیز پایا ہے۔

اس تجزیے کی روح سے انیسویں صدی کے جنوبی ایشیائی مسلم اصلاح پسند اور اسلام پر دسترس رکھنے والے یورپی مفکرین سے متاثر دانشور تقریباً دنیا کی 80 فیصد مسلم آبادی کو اسلام کے مرکزی نقطے سے دور قرار دیتے ہیں۔ ان یورپی دانشوروں اور جنوبی ایشیا میں ان کے پیروکاروں کے مطابق صرف مغربی ایشیا کے مسلمان ہی اپنے اجداد کی صحیح عکاسی کرتے ہیں اور دیگر مسلمانوں کو ان کے مطابق خود کو ڈھالنا چاہیے۔

علم کی سیاست

جنوبی ایشیا میں علم کی سیاست اس شعور کے ساتھ بڑھنی چاہیے کہ علم صرف ہماری ہی میراث نہیں ہے اور نہ ہی یہ دنیا کی بڑی یونیورسٹیوں میں موجود ہمارے سرپرستوں کی جاگیر ہے۔ علم ہمارے اردگرد رہنے والے لوگوں میں جنم لیتا ہے' بقا پاتا ہے اور اس بات کا منتظر رہتا ہے کہ اسے ایجاد کیا جائے۔ میں اس آگہی تک' مختلف نظام علم پر موجود تعلیمات کے ذریعے نہیں پہنچا بلکہ مجھے یہ شعور سیاست کے علوم اور سیاسی کلچر کے باعث حاصل ہوا ہے۔

کچھ سال پہلے جب ہم میں سے کچھ لوگوں کو جمہوریت کے ساختیاتی اور عملی فوائد سے متعلق تقاضوں پر بتایا گیا اور پھر پوچھا گیا کہ جمہوریت ایسے ممالک میں کیوں نہیں بقا پاسکتی جہاں علم' معاشی ترقی' شہری ترقی اور جدیدیت کی رفتار کم ہے؟ مگر پھر ہمارے ذہنوں میں یہ سوال ابھرا کہ جمہوریت ہندوستان میں کیوں قائم رہ گئی؟ ہم نے یہ دیکھا کہ ان غیر تعلیم یافتہ' دیہاتی' غیر انسانوں کے جمہوری نظام سے زیادہ فوائد وابستہ ہیں کیونکہ یہ اپنی قسمت کو سیاسی طاقت کے ذریعے بدلنا چاہتے ہیں۔ اکثر ان کی سیاسی شمولیت کی شرح بہت زیادہ ہوتی ہے اور وہ اپنے سیاسی نظام پر دیگر ترقی یافتہ جمہوری ممالک کی نسبت زیادہ اعتماد کا اظہار کرتے ہیں۔

ہمیں یہ شک ہونا شروع ہوگیا کہ جمہوریت کے ساختیاتی تقاضوں کی بحث چاہے یہ

جمہوریت کو مستحکم کرے یا نہ کرے' کا مقصد دراصل ان جنوبی معاشروں کے اقتدار کو استحکام بخشنا تھا جنہوں نے نہ صرف جمہوری حقوق کو غصب کیا بلکہ 'سرخ انقلاب' کے خلاف مغربی اتحاد کا ساتھ دیا۔ اس وقت پورا لاطینی امریکہ چند آمروں کی مٹھی میں تھا۔ جنوبی کوریا' تائیوان اور انڈونیشیا میں بھی غاصب حکومتیں قائم تھیں۔ فلپائین کے فرڈیننڈ مارکوس (Ferdinand Marcos) اپنے فائدے کے لیے یہ دلیل استعمال کرتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ دلی طور پر وہ ایک ڈیموکریٹ ہے مگر فلپائن ابھی جمہوریت کے لیے تیار نہیں ہے۔ مارکوس' لہٰذا یہ کہتا تھا کہ اسے کچھ عرصہ کے لیے ایک بحیثیت سکول ماسٹر کے طور پر کام کرنا پڑے گا۔

اسی سے ملتی جلتی دلیلوں کا استعمال جنرل سوہارتو سے مہاتیر محمد تک سبھی نے کیا ہے۔ مہاتیر تو اب بھی ایسی باتوں کو ذرا نئے انداز سے دہراتا ہے کہ اسلام میں جمہوریت کا نظریہ مختلف ہے۔

ان ہی نظریات کی مخالفت کرتے ہوئے ہم ایسے خیالات کی طرف دھکیل دیئے جاتے ہیں جو کلچر سے پیوند کھلے ڈھلے معاشروں کو درست قرار دیتے ہیں۔ ایسے ہی معاشروں کی تشکیل کے لیے ہمیں اپنے کلچر کے اس حصے کو دوبارہ دریافت کرنا ہوگا جس کو ہم نے کم ترجان کر چھوڑ دیا تھا۔ یہ جنوبی ایشیا کے لوگوں کے لیے چیلنج ہے کہ وہ اپنے آپ کو دوبارہ دریافت کریں اور اپنی اس شناخت سے رابطہ بحال کریں جو بہت سے کلچرز کا نتیجہ ہے۔

ملی جلی شناختیں

ہندوستانی عوام پر بشریاتی سروے کی ضخیم کتب جو کہ 1994ء میں چھپنا شروع ہوئیں سے ہم یہ جان سکے ہیں کہ اسوقت ہندوستان میں ایسی چھ سو کمیونٹیز ہیں جو کہ کسی واحد مذہب سے منسوب نہیں کی جا سکتیں۔ وہ بیک وقت ہندو اور مسلمان ہیں' ہندو اور سکھ' سکھ اور کرسچین' سکھ اور مسلمان اور اسی طرح سے ایک دوسرے میں مدغم ہوئی ہوتی ہیں۔ مگر میو (Meos) کے معاملے میں' جو کہ دہلی کے قریب سب سے بڑی مسلم کمیونٹی ہے اور جو اپنا شجرہ مہابھارت میں تلاش کرتے ہیں' فرقہ ورانہ فسادات اور غیر مناسب تفریق نے اس دورخی کلچرل شناخت کو خطرات سے دوچار کیا ہے۔ میو (Meos) کے لیے یہ شناخت بالکل اسی طرح سے ایک ذمہ داری ہے جیسے کچھ مغرب زدہ ہندوستانیوں کے لیے یہ باعث شرم ہے۔

میں تو اب آہستہ آہستہ یہ شک کرنے لگا ہوں کہ جنوبی ایشیا میں ہر شخص کی ایک سے زیادہ

شناخت ہے۔ دنیا میں شاید ایسا کوئی اور خطہ نہیں ہے جہاں اس قدر انواع کے لوگ آباد ہیں۔ یعنی جس میں کہ 2000 زبانیں 20,000 ذاتیں اور پھر ان کی آگے مزید تقسیم' 250 سے زیادہ قبائل اور بے بہا علاقائی اور دیگر کلچرل اختلافات شامل ہیں۔ بعض اوقات ایسے بہت سے تضادات ایک شخص میں بھی پائے جاتے ہیں۔

جنوبی ایشیا کے لوگ ان تضادات کے ساتھ رہنا جانتے ہیں۔ اگرچہ ان چند سالوں میں نئے نظریاتی دھوکوں نے انہیں اپنی روایتی کمیونٹی اور کلچر پر مبنی خاصیتوں سے دور کر دیا ہے۔ باہر سے درآمد کردہ قومی ریاست کے نظریے نے اس خود ساختہ اندھے پن کو بڑھانے میں اہم کردار ادا کیا ہے کیونکہ قومی ریاست تنوع سے ڈرتی ہے۔

جاپانی اپنی ان سروے رپورٹوں سے نہیں گھبراتے جس میں یہ کہا جاتا ہے کہ بہت سے جاپانی شنتو (Shinto) ہیں اور بہت سے بدھسٹ ہیں۔ مگر جنوبی ایشیا کے جدید لوگوں کے لیے یہ باتیں باعث شرم ہیں۔ وہ کسی کو مسلمان یا صرف اور صرف ہندو کے طور پر دیکھنا چاہیں گے۔ کیونکہ یورپی دانش مندی کا بھی یہی طریقہ ہے اور ہم خود کو انہی نظریات کی روشنی میں دیکھنے کے قائل ہیں۔

اس کا حتمی نتیجہ تو یہی نکلا کہ سیاست دان ان نظریات کی طاقت سے ہمارا خوب استحصال کرنے لگے۔ ان نظریات کے استعمال سے وہ آبادی کو تقسیم کر کے ہمارے معاشروں کو خطرناک سمت میں دھکیل رہے ہیں۔ سیاست دان ان نئے امکانات کا بھرپور استعمال اس لیے بھی کرتے ہیں کہ جنوبی ایشیا کے جدید عہد کے دانشور اور درمیانے طبقے نے انہیں کلچر کے میدان میں اپنی من مانی کی اجازت دے دی ہے۔ ہم اپنے ہی ورثے کی تباہی کے خاموش تماشائی بنے بیٹھے ہیں۔ ہم اس ورثے کو تخلیقی اور منفرد انداز سے استعمال کر سکتے تھے' مگر ہم نے ایسا نہیں کیا۔

جنوبی ایشیا میں دانش وروں کو سب سے بڑا چیلنج ہی یہی ہے کہ وہ مخصوص جنوبی ایشیائی شناخت کو دوبارہ دریافت کرے۔ اس کے لیے ہمیں سب سے پہلے باہمی عداوت اور خود پر شک کو چھوڑنا ہوگا۔

❁

ہندو احیاء پسندی اور ہندو وتو اتحریک

تے پیو تیمنن / ترجمہ: امجد محمود چوہدری

راشٹریہ سیوک سنگھ کے اراکین سے میری ملاقات مارچ کے شروع میں کلکتہ میں ہوئی جہاں وہ ہر صبح سورج نکلنے سے ذرا پہلے اپنے صحن میں اکٹھے ہوتے۔ گیتا پڑھی جاتی اور حب الوطنی کے گیت گائے جاتے۔ اس ریاضت کے بعد جسمانی ورزش پر توجہ دی جاتی۔ آر ایس ایس (ہندو گھریلو فوج) تنظیم کی ہر شاخ کا انڈیا بھر میں یہی معمول ہے۔ ہندو قومیتی تحریک آر ایس ایس' وشوا ہندو پریشد (عالمی ہندو کونسل) اور بھارتیہ جنتا پارٹی (ہندو عوامی کونسل) پر مشتمل ہے۔ بی جے پی آج کل انڈین پارلیمنٹ میں سب سے بڑی پارٹی کے طور پر موجود ہے۔

انڈین سیاق و سباق میں قومیت پرستی سے مراد یہ ہے کہ ہندو' مسلمان' عیسائی اور سکھ الگ الگ اور واضح شناخت رکھنے والی قومیں ہیں۔ اس نظریے کے ماننے والے اس بات پر بھی یقین رکھتے ہیں کہ ہر مذہب میں سماجی اور ثقافتی شناخت مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ مذہب ہی بنیادی سماجی شناخت کا سبب بنتا ہے اور بنیادی سماجی تعلقات کی نوعیت طے کرتا ہے۔ ہندو یا مسلم قومیت کے ماننے والوں کے عالمی نقطہ نظر کے مطابق ایک 'حقیقی' ہندو یا مسلمان کمیونٹی میں صرف ایک پارٹی سے متعلق ہو سکتا ہے اور یہ کہ تمام ہندو یا مسلمان سیاست کے حوالے سے ایک طرح سے سوچتے ہیں کیونکہ وہ ہندو یا مسلمان ہیں۔ (چندرا 2-1:1992)

ہندو قومیت پرستوں نے 6 دسمبر 1992ء کو اپنی پرانی دھمکی کو عملی جامہ پہناتے ہوئے ایودھیا میں تباہی پھیلا دی۔ روایات کے مطابق وشنو نے کل یوگ کے دور سے بھی ہزاروں برس پہلے تریت یوگ میں رام کی شکل میں ایودھیا میں دوبارہ جنم لیا۔ کل یوگ کا آغاز 3102 قبل از مسیح سے مانا جاتا ہے۔ ہندو تنظیمیں دعویٰ کرتی ہیں کہ مغل بادشاہ بابر نے سنہ 1528ء میں رام جنم

استھان کی جگہ پر بابری مسجد تعمیر کروائی۔ ان کے نقطہ نظر میں ہندوؤں کے دوسرے تمام دیوتاؤں میں رام دیوتا سب سے اہم ہے اور ایودھیا مقدس ترین ہندو شہر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بابری مسجد کو گرایا جانا (ان کی لغت میں آزاد کروایا جانا) ضروری تھا۔ ہم اس رویے کا تقابل عیسائیوں اور یہودیوں کے یروشلم کے مقدس شہر سے متعلق رویوں سے کر سکتے ہیں (پانیکر 1991:22-23، بخر 1991:9697)

ایودھیا کو آزاد کروایا جانا ضروری تھا کیونکہ مستقبل قریب میں رام راج کے قائم ہو سکنے کی علامتوں میں سے یہ ایک اہم علامت تھی۔ جب بی جے پی نے گذشتہ انتخابات (مارچ 1995) میں مہاراشٹر اور گجرات میں کامیابی حاصل کی تو ان کے مرکزی اخبار 'آرگنائزر' نے لکھا کہ یہ اتنا ہی تاریخ ساز کام تھا جتنا کہ رام جنم استھان کی آزادی۔ اس نے کہا کہ یہ ہندوؤں کے لیے ایک نئے دور کا آغاز ثابت ہوگا۔ ہندو اب اپنی قسمت کا فیصلہ خود کریں گے۔ پہلے مہاراشٹر اور گجرات میں اور پھر ملک بھر میں۔

اس مضمون میں میں ہندو قومیت پرستی کی تحریک کو احیا کے نقطہ نظر سے دکھانے کی کوشش کروں گا۔ میں یہ دیکھانے کی کوشش کر رہا ہوں کہ اس کی کامیابی کو جزوی طور پر جدید مغربی انداز کے معاشرہ کے ردعمل کے طور پر احیائے مذہب کے حوالے سے ہی سمجھا جا سکتا ہے۔

جنوبی ایشیا میں موجودہ صدی کے دوران احیائے مذہب کی تحریک نے کئی شکلیں اختیار کی ہیں جن میں برصغیر کے مختلف النوع ثقافتوں اور مذاہب کی پیچیدگی نظر آتی ہے۔ احیاء کی تحریکوں نے روایتی کٹر پن کے دفاع سے لے کر روایتی رسوم و رواج تک بالکل نئے ضابطوں کے نظریات بھی پیش کیے ہیں۔ (بحوالہ ایلین 1993، داس 1994)

قوم پرستی کی تحریک میں احیاء کا عنصر

انڈین قوم پرستی کی تحریک نے انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں جنم لیا۔ اس کا بنیادی مقصد بیرونی غلبے کے چیلنج کا مقابلہ کرنا تھا۔ دسمبر 1885ء میں انڈین نیشنل کانگریس کی بنیاد رکھی گئی۔ اس کی قیادت کے زیر سایہ ہندوستان کے رہنے والوں نے آزادی کی ایک لمبی جدوجہد شروع کی۔ قومی سیاسی شعور کی توجہ نیشنل کانگریس پر رہی اور آغاز میں ہی اس پر اونچی جاتی کے

ہندوؤں کا قبضہ ہو گیا۔

انیسویں صدی کے آخر تک اکثر قوم پرست رہنما برطانوی نو آبادیاتی انتظامیہ کے ساتھ تعاون کرنے پر آمادہ تھے۔ تعاون سے تنقید کی طرف کا سفر صدی کے بالکل آخر میں پیش آیا۔ نو آبادیاتی حکومت کے خلاف ردعمل کے طور پر دو بڑی ہندو تحریکیں شروع ہوئیں جو جدیدیت پسندوں اور احیاء پسندوں کی تھیں۔ پہلی تحریک نے ہندوستان میں سیاسی اور سماجی تبدیلیوں کے لیے بنیادی طور پر مغربی ماڈلوں کو اختیار کر لیا جبکہ دوسری تحریک نے اپنے منبع' ہندو قدامت کی طرف رخ کر لیا۔ ظاہر ہے ان دونوں تحریکوں کے درمیان نظریات میں بعدالمشر قین تھا۔ احیاء پسندی میں وہ لوگ شامل تھے جو نہ صرف روایتی سماجی ترتیب کو قائم رکھنا چاہتے تھے بلکہ ہندووانہ اصلاحات بھی چاہتے تھے جن کا بنیادی مقصد ہندو یک جہتی کو قائم رکھنا تھا۔ (اینڈرسن اوڈیمل (1987:10-11

ہندو احیاء پسندوں نے دلیل دی کہ قومی شناخت کا حصول بنیادی مذہبی اور ثقافتی سچائیوں کے دوبارہ پالینے سے ہی ممکن ہے۔ انہوں نے ماضی کو اپنا ماڈل بنالیا اور مطالبہ کیا کہ ہندو ثقافت کی ان پرانی اور خالص قدروں کی طرف لوٹ جایا جائے جو بیرونی تسلط کے زیر اثر خلط ملط ہو چکی ہیں۔ احیاء پسند جدیدیت پسندوں کی نسبت زیادہ جارحانہ اور جنگجو نظریہ کے حامل تھے۔ مغربی مستشرقین کی تحقیق نے ثابت کیا ہے کہ احیاء پسند ہندو تہذیب کی حسن کارکردگی پر یقین رکھتے تھے۔

بہت سے نمایاں احیاء پسندوں کے مطابق ہندو معاشرہ ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو چکا تھا کیونکہ ہندوؤں نے دھرم پر عمل کرنا چھوڑ دیا تھا۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ انڈیا اس وقت تک خود کو استحکام نہیں بخش سکتا جب تک دھرم پر صحیح طور سے عمل کرنا شروع نہیں کیا جاتا۔ مثال کے طور پر اورو بندو گھوش نے اس بات پر زور دیا کہ انڈیا کے تمام شعوری ادوار اور اس کی عظمتوں کے دور میں اس کی قوت کا سرچشمہ گہرے مذہبی بیداری سے پھوٹتا رہا ہے۔ (پرانی 1964:81) اروبندو گھوش اور دوسرے احیاء پسند اس خیال کے حامل تھے کہ اچھے معاشرے کا قیام دھرم کے صحیح اصولوں پر عمل کرنے سے ہی ممکن ہے۔

یورپ کی عہد سعادت کی تحریکوں کی طرح (بحوالہ کوہن 1972) انڈین احیاء پسندی کے

سیاسی کردار کی طاقت کا منبع نجات کے لیے تیاری کی اہمیت سے وابستہ تھا۔ 'دھرم کرم' کے نظریے کو سیاسی مقاصد کے لیے تین شخصیتوں نے استعمال کیا۔ یہ شخصیات سوامی وی وی کننداں (1863-1902) اور بال گنگا دھر تلک (1856-1920) تھیں۔ ان سب نے اپنے مذہبی اور سیاسی خیالات کو بھگوت گیتا کے ذریعے قانونی جواز فراہم کیا۔ اروبندو گھوش کے مطابق قوم خدا کا زمین پر ظہور ہے۔ یہی وجہ تھی کہ اس نے زور دے کر کہا کہ ''قوم پرستی ایسا مذہب ہے جو خدا کی طرف سے ودیعت ہوا ہے۔'' (اینڈرسن اینڈ ڈیمل 1987:13-16)

گیری لعل جین کے مطابق (1994:45) سوامی وی وی کننداں کے ''حب الوطنی کا مذہب'' میں تین نمایاں نکات ہیں۔ پہلا یہ کہ سب سے بڑے خدا کے ساتھ بھارت ماتا کی شناخت' دوسرا ہندو نفسیات میں کشتری (جنگجو) عنصر کو دوبارہ متعارف کروانا اور تیسرے نمبر پر اس کا یہ عقیدہ کہ روحانی لحاظ سے ہندوستان نے نسل انسانی کے اتالیق کا کردار ادا کرنا ہے۔ سنہ 1893ء میں شکاگو میں ہونے والی مذاہب کی پارلیمنٹ کے اجلاس سے اپنی ہندوستان واپسی کے بعد اس نے اعلان کیا کہ کائنات ناقابل بیان حد تک ہندوستان کی ممنون احسان ہے۔ تہذیبیں آتی اور جاتی رہتی ہیں مگر ہندوستان کی تہذیب تباہ نہیں ہوسکتی اور دائمی ہے۔

انڈین نیشنل کانگریس 1916ء تک جدیدیت پسندوں کے اثر میں تھی اگرچہ اس میں بہت سے احیاء پسند بھی شامل ہو چکے تھے جنہوں نے احتجاج کے جنگجویانہ انداز اور عوام سے زیادہ روابط کی وکالت کی۔ سنہ 1916 میں سیاسی قوت ایک ایسے گروہ کی طرف منتقل ہوگئی جس کی قیادت مہاراشٹر کے احیاء پسند بال گنگا دھر تلک کے ہاتھ میں تھی۔ چار سال بعد کانگریس کی قیادت موہن داس کرم چند گاندھی کے پاس چلی گئی۔ (اینڈرسن اینڈ ڈیمل 1987:12)۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد جب گاندھی انڈیا میں آیا تو شروع شروع میں احیاء پسندوں نے اس کی بھرپور حمایت کی۔ درحقیقت بہت سے احیاء پسندوں کو یقین تھا کہ وہ انہی میں سے ہے۔ لیکن جلد ہی جب انہیں اس کے حقیقی خیالات سے آگاہی ہوگئی تو بہت سوں نے اس کی مخالفت شروع کردی۔ انہوں نے محسوس کیا کہ گاندھی کے خیالات نہ صرف ان کے نظریات کے متضاد ہیں بلکہ عملی طور پر موثر بھی نہیں ہیں۔ انہوں نے اس کی عدم تشدد کی پالیسی کو بھی مسترد کر دیا اور اس نظریے کو بھی کہ ہندوستانی قوم مختلف قومیتوں کے بھائی چارے پر قائم ہے۔ انہوں نے ہنسا کو اہنسا

پر ترجیح دی کیونکہ ہنسا کو وہ تلک کے "جوش و ولولہ" کے نظریے اور برطانوی سپاہیوں کو برصغیر سے نکالنے کے لیے درکار جنگجوئی سے جوڑتے تھے۔ مزید برآں کچھ احیاء پسندوں نے دعویٰ کیا کہ اہنسا کا نظریہ عیسائیوں کا ہے آریاؤں کا نہیں۔ ان لوگوں کے لیے بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں ہندوستان بھر میں ہونے والے ہندو مسلم فسادات آخری تنکا ثابت ہوئے۔ انہوں نے محسوس کیا کہ گاندھی غلطی پر ہے۔ اس کی عدم تعاون کی تحریک فسادات روکنے میں ناکام رہی تھی بلکہ اس کے برعکس اس نے قومیتی جھگڑوں کو اور بھی ہوا دی۔ بہت سے احیاء پسندوں کا خیال تھا کہ یہ سب کچھ ہندو قوم کی 'کمزوری' کی وجہ سے ہوا اور اس کا تدارک اسی طرح ممکن ہے کہ ہندو اپنے کمیونٹی کے ساتھ رشتوں کو مضبوط کریں اور ایک جنگجویانہ انداز اپنا لیں۔ (اینڈرسن اینڈ ڈیمل 1987:19-27)

اس ماحول میں 1915ء میں ایک نئی ہندو تنظیم قائم ہوئی جس کا نام ہندو مہا سبھا رکھا گیا۔ اس نے گائے کی حفاظت' ہندی کو دیوناگری رسم الخط میں لکھنا اور ذات پات کے نظام کی اصلاحات جیسے ہندو مسائل پر آواز اٹھائی۔ ہندو مہا سبھا کے رہنماؤں کو مسلمان علماء کی سیاست میں آمد پر سخت تشویش لاحق تھی کیونکہ چند مسلمان رہنماؤں نے ایک مقدس جنگ اور عومی اتحاد اسلامی کی ضرورت پر زور دیا تھا۔ ہندو احیاء پسندوں نے محسوس کیا کہ جنگجویانہ اسلام کا موثر طور پر مقابلہ کرنے کے لیے ایک تنظیم کے قیام کی ضرورت ہے۔ ہندو مہا سبھا نے احیاء پسندی کی اس روایت کو جاری رکھا جس نے اپنا پہلا اظہار 1867ء میں بنگال میں کیا تھا۔

اس وقت ہندو تہذیب پر فخر پیدا کرنے کے لیے ہندو میلہ نامی تنظیم قائم کی گئی تھی۔ ساورکر نے 1899ء میں بمبئی میں مترا میلہ نامی تنظیم قائم کی۔ بعد میں یہ ابھنو بھارت سوسائٹی (ینگ انڈیا سوسائٹی) کے نام سے جانی گئی۔ اس نے بیرونی تسلط کی بیڑیاں کاٹ پھینکنے کے لیے مسلح جدوجہد کی وکالت کی۔ لیکن ان سب میں سے احیاء پسندوں کی معروف ترین تنظیم آریہ سماج ثابت ہوئی۔ اسے ایس ڈی سرسوتی نے 1875ء میں قائم کیا تھا۔ یہ ایک اصلاحی تحریک تھی جو شمالی ہندوستان خصوصاً پنجاب میں بہت مقبول ہوئی۔ اس نے ہندو مذہب کے چند بنیادی عناصر کو تبدیل کرنے کی کوشش کی۔ جیسے ذات پات کا نظام' رسومات میں برہمنوں کی برتری' بچپن کی شادی اور بتوں کی پوجا۔ اس تنظیم نے وحدانیت کی تلقین کی اور مذہبی رسومات کو سادہ بنایا۔ تنظیم سازی کی تکنیک

عیسائی مشنریوں کو دیکھ کر اخذ کی گئی تھی۔ (اینڈرسن اینڈ ڈیمل 28-1987:16 ' ہارڈی 1972:139-141)۔

کشیو بالی رام ہیجوار نے 1925ء میں ناگپور میں آر ایس ایس کی بنیاد رکھی۔ آغاز سے ہی یہ تنظیم رامائن کی رزمیہ کہانی سے جڑی ہوئی تھی۔ اس کی سوانح عمری لکھنے والے کے مطابق ہیجوار نے اس تاریخی موقع کے لیے وجے دشامی کے مقدس دن کا چناؤ کیا۔ (دیش پانڈے اور راما سوامی 1981:82)۔ وجے دشامی کا وہ دن جب آر ایس ایس کی بنیاد رکھی گئی برائی کے اوپر اچھائی کی فتح کی روایتی علامت ہے۔ اس دن رام نے شیطان بادشاہ راون کو شکست دی تھی۔ اس کے علاوہ باقی تہوار بھی ان مقدس تاریخوں میں منائے جاتے ہیں جو رام کی زندگی کے ساتھ منسوب ہیں۔ (باسو 1993:39)۔ ہیجوار نے زور دیا کہ آر ایس ایس کے اراکین کو روحانی اور جسمانی دونوں لحاظ سے ترقی کرنی چاہیے۔ ''ہم سب کو چاہیے کہ اپنی جسمانی' ذہنی اور ہر لحاظ سے تربیت کریں تا کہ ہم اپنے مخصوص مقاصد حاصل کر سکیں'' اس نے 1925ء میں اعلان کیا۔ (دیش پانڈے اور راما سوامی 1981:82)۔

سوامی سیوکوں کے لیے پریڈ کے دوران یونیفارم پہننا (خاکی نیکر) جلد ہی لازمی ہو گیا۔ 1927ء میں منتخب ارکان کے لیے ایک خصوصی تربیتی پروگرام تشکیل دیا گیا اس پروگرام کا مقصد یہ تھا کہ سوامی سیوکوں کو اس قابل بنا دیا جائے کہ وہ اپنے طور پر آر ایس ایس کی سرگرمیوں کو جاری رکھ سکیں۔ اسی سال جسمانی نشوونما کے لیے ایک تربیتی کیمپ کا انعقاد عمل میں آیا جس میں صبح پانچ بجے سے لے کر نو بجے تک ورزشیں کروائی جاتی تھیں اور اسی طرح سے شام کے وقت بھی۔ دوپہر کے اوقات میں بحث مباحثہ اور لکھنے پڑھنے کا عمل ہوتا تھا۔ ہندوستان بھر میں روایتی ہندو جمنازیم کشتری انداز زندگی کے قریب ترین ہوتا ہے۔ یہ تربیتی کیمپ آج تک چلے آ رہے ہیں۔ روزانہ کی سرگرمیوں کا آغاز اس قسم کی دعاؤں سے ہو سکتا ہے:

اس دھرتی ماتا کو سلام جہاں میں پیدا ہوا
اس ہندو علاقے کو سلام جہاں میری پرورش ہوئی
دھرم کی اس وادی کو سلام جس کے لیے میری جان بھی حاضر ہے
اس کے لیے میں بار بار سلام پیش کرتا ہوں۔ (دیش پانڈے اور راما سوامی

(1981:84-86

آر ایس ایس تنظیم میں بنیادی یونٹ شاخ کہلاتے ہیں۔ ہر شاخ میں ممبر شپ پچاس سے سو مردوں پر مشتمل ہے۔ آج کل خیال کیا جاتا ہے کہ ملک بھر میں تین لاکھ شاخیں ہیں۔ ہر شاخ آگے عمر کے لحاظ سے چار گروپوں میں تقسیم کی جاتی ہے: 10-6، 14-10، 28-14 اور 28 سال سے اوپر۔ یہ گروپ آگے مزید چھوٹے گوتوں (گروپوں) میں تقسیم ہوتے ہیں جس میں اراکین ایک مشترکہ عمر کے گروپ میں ہوتے ہیں اور ایک مخصوص محلّہ میں رہائش اختیار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ شاخوں کے اوپر منڈل کمیٹیاں ہوتی ہیں جو تین یا چار شاخوں کو باہم ملا کر قائم کی جاتی ہیں۔ اور پھر دس سے بارہ منڈل مل کر ایک نگر (شہر) کمیٹی بناتے ہیں۔ نگر کمیٹی کے اوپر ضلع اور علاقائی کمیٹیاں ہوسکتی ہیں۔ تاہم سب سے زیادہ کام نگر کمیٹی کی سطح پر انجام دیا جاتا ہے۔ ریاستی اسمبلیاں اور مرکزی اسمبلی بھی اپنا وجود رکھتی ہیں مگر ان کے پاس کوئی حقیقی اختیار نہیں ہوتا۔ تنظیم میں سب سے بڑا عہدہ سرسنگ چلک ہے۔ ان کے آئین میں اسے رہبر اور فلسفی کہتے ہیں۔ بعض اوقات انہیں گرو یا اوتار (وشنو کا نیا جنم) بھی کہا جاتا ہے۔ ایم ایس گووالکر کو ہیجوار نے 1940 میں اس عہدہ کے لیے چنا۔ اور گووالکر نے اپنی وفات سے چند روز پہلے بی دیوراس کو 1973 میں اس کے لیے منتخب کیا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ مقابلہ بازی کے ذریعے انتخاب تنظیم کے لیے تباہ کن ثابت ہوگا۔ (اینڈرسن اینڈ ڈیمل 89-1987:84)۔

قوم پرستی کی تحریک میں ہندوستان کی 1947 میں آزادی تک آر ایس ایس نے غیر سیاسی کردار اپنائے رکھا۔ مثال کے طور پر وی ڈی ساورکر جو ہندو مہا سبھا کے صدر منتخب ہوئے اس نے کئی دفعہ آر ایس ایس کے خالصتاً ثقافتی رنگ ہونے کی بنا پر مذمت کی (اینڈرسن اینڈ ڈیمل 1987:86)۔ سنہ 1948 میں اس تنظیم پر پابندی لگا دی گئی کیونکہ حکومت کو شبہ تھا کہ آر ایس ایس اور ہندو مہا سبھا دونوں مہاتما گاندھی کے قتل کی سازش میں شریک ہیں- قاتل نتھورام گوڈسے پہلے آر ایس ایس کا رکن رہا تھا مگر پھر اس نے تنظیم کو اس بناء پر چھوڑ دیا کہ اس کے خیال میں یہ زیادہ کٹر نہیں تھی۔ قتل کے وقت گوڈسے ایک جنگجو تنظیم ہندو راشٹر ادل میں شامل تھا۔ اس وقت وہ پونہ سے شائع ہونے والے ہندو مہا سبھا کے حامی اخبار کا بھی مدیر تھا۔ (باسو 24-1993:23)

پابندی کے بعد آر ایس ایس زمانے کی سیاست میں زیادہ سرگرمی سے حصہ لینے لگی۔ تنظیم کی

جنگجویانہ ساخت پر پردہ ڈالنے کے لیے سماجی بھلائی کے کئی کام بھی شروع کیے گئے۔سیاست کی طرف اس رجحان کے نتائج ساٹھ کی دہائی کے آغاز میں واضح ہونے لگے۔آر ایس ایس کو عوام کی طرف سے اور زیادہ توقیر ملنے لگی اس کا اظہار 1963ء میں حکومت کی جانب سے اسے 26 جنوری کی یوم جمہوریہ کی پریڈ میں شمولیت کی اجازت دینے سے ہوتا ہے۔1962 کی انڈیا چین جنگ کے دوران ابھرنے والے قوم پرستی کے رجحان نے تنظیم کو بہت فائدہ پہنچایا۔ساتویں دہائی کے وسط میں جب وزیراعظم اندرا گاندھی نے ایمرجنسی نافذ کی تو آر ایس ایس پر دوسری پارٹیوں کی طرح دوبارہ پابندی لگا دی گئی۔اس دوسالہ ایمرجنسی کے دوران آر ایس ایس اور ہندوتوا کی پوری تحریک نے ہندو قوم پرستی کا مزید لبرل لبادہ اوڑھ لیا۔آر ایس ایس اور اس کے سیاسی حریفوں کے درمیان شک وشبہات کے سائے کم ہونے لگے۔1977 میں اندرا گاندھی کی شکست کا سہرا جزوی طور پر اس تنظیم کے سر بھی باندھا گیا۔جنتا پارٹی نے کل 542 سیٹوں میں سے 298 سیٹیں جیت لیں جن سنگھ پارٹی کا حصہ 93 سیٹیں تھا (اینڈرسن اینڈ ڈیمل 114-109:1987 ' اہوجا (22-17:1994)۔

جن سنگھ پارٹی کو 1951 میں آر ایس ایس کے سیاسی ونگ کے طور پر قائم کیا گیا تھا۔چند رہنماؤں کا خیال تھا کہ ایک بڑی عوامی تائید کے باوجود ان کی کوئی سیاسی آواز نہ تھی (اہوجا 7:1994)۔لیکن چند سینئر رہنماؤں نے نئی پارٹی کی بڑی شدت سے مخالفت کی۔بھارتیہ جنتا پارٹی نے 1980ء میں جن سنگھ کی جگہ لے لی۔جن سنگھ پارٹی کے قیام سے پہلے ایک طلبہ تنظیم اکھل بھارتیہ ودیارتھی پریشد نے 1948ء میں ہندوتوا کی تحریک کو بڑھاوا دیا اور 1955 میں ہندو ''خاندان'' نے ایک نیا ممبر حاصل کر لیا اور ایک نئی مزدور تحریک بھارتیہ مزدور سنگھ بنانے کا فیصلہ کیا۔1964 میں وشوا ہندو پریشد کی تشکیل کے بعد ہندوتوا کی تحریک کی تثلیث مکمل ہوگئی۔

ایودھیا میں بابری مسجد کی شہادت پر آر ایس ایس پر تیسری مرتبہ پابندی لگا دی گئی۔قومی حکومت نے وشوا ہندو پریشد کو بھی غیر قانونی قرار دیا۔حقیقت میں مسجد کی شہادت کا منصوبہ اسی تنظیم نے منظم کیا تھا۔اسی نے دو ہزار کی آبادی والے ہر گاؤں میں رام مندر کی تعمیر میں استعمال ہونے والی اینٹوں پر مقدس بھجن پڑھنے کا انتظام کیا۔اس طرح سے ہندوؤں کی ایک بری تعداد کو سیاسی لحاظ سے متحرک کر دیا گیا۔(انجینئر 191:1991)

قدرتی نظم کا تصور

عالمی ہندو تناظر میں دھرم کا تصور تمام تصورات میں سے اہم ہے۔ اگرچہ ایک مذہبی یا فلسفیانہ روایت سے دوسری روایت تک اس کے معنی معمولی سے بدل جاتے ہیں تاہم ان تمام توضیحات میں یہ خیال مشترک ہے کہ ایک خاص انفرادی معاشرے اور کائنات میں اس کا مطلب ایک ''قدرتی ترتیب'' یا جبلی قانون'' کے قریب تر ہے۔ ہندو قومیت پرستوں نے بھی دھرم کے تصور کو بڑھاوا دیا۔

آر ایس ایس کے دوسرے رہنما ایم ایس گوالکر نے دھرم کو کائنات اور انسانی جبلت کا فطرتی اور بنیادی قانون قرار دیا۔ اس کے مطابق دھرم کا یہ قانون مختلف حالات میں رویوں کا معیار طے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم دھرم کے تصور کو آگے بڑھائیں تو نہ صرف ریاست اور قوم بلکہ تمام نوع انسانی کی فطرت کو سامنے رکھنا پڑے گا۔ دوسرے الفاظ میں قوم کی تعمیر فطرتی قوانین کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ (گوالکر، اپادھیایا اور تینگاری 1991:48) اور اس نے زور دیا کہ چونکہ دھرم سب سے اعلیٰ و برتر قانون ہے ان کی ریاست کا آئیڈیل دھرم راج ہونا چاہیے۔ حکمرانوں کو ان فطرتی قوانین کی پابندی کرنی چاہیے۔ حتیٰ کہ خدائے برتر بھی ''جو کہ ہر کام کر سکتا ہے مگر دھرم کے خلاف نہیں جا سکتا۔'' (گوالکر، اپادھیایا اور تینگاری 1991:49)

عملی طور پر اس کا مطلب ہے کہ ہندو قومیت پرستوں نے ہندوستان کے فطرتی رہائشیوں اور ملک کی قدرتی سرحدوں کے ساتھ ساتھ معاشرے میں قدرتی نظم کی بھی تعریف متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ (دھرم راج یا رام راج)

1915ء میں وی ڈی ساورکر نے ہندوتوا کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ اس کتاب نے آر ایس ایس کے بانی کشیو ہیجوار کے خیالات پر گہرے اثرات چھوڑے۔ ہندوتوا میں ساورکر نے ہندو کون ہے کہ مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اس نے اعلان کیا کہ یہ مسئلہ ہندو، ہندومت اور ہندوتوا کی اصطلاحات کے ڈھیلے ڈھالے اور بے دریغ استعمال کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ ساورکر اپنی کتاب کا آغاز نام کی اہمیت پر ایک لمبی بحث سے کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے مطابق ''کوئی بھی اپنے سے منسوب لفظ کے ساتھ گہری مناسبت رکھتا ہے اور نام بھی اتنا ہی اہم ہو جاتا ہے جتنی کہ وہ

چیز خود۔" (پانڈے 1993:247)

صوفی کی روایت اور ہندو بھگتی کی رسومات سے ملتے جلتے اپنے اس نظریے کو ساورکر نے سیاسی دائرے میں ایڈجسٹ کرنے کی کوشش کی۔ سب سے پہلے اس نے ملک کا ایک مخصوص نام چننے کی کوشش کی۔ اس کے خیال میں انڈیا کے درج ذیل نام ہو سکتے تھے: آریاورتہ، برہمن ورتہ، دکشنا پاٹھ، بھارت ورش اور ہندوستان۔ اس نے آخری نام کو چنا کیونکہ اس کے خیال میں اس مقدس سرزمین کا یہی حقیقی، مستند اور مقدس ترین نام ہو سکتا تھا۔

ہندوتوا میں ساورکر نے اس عام دلیل کو تسلیم کیا کہ ہندو اور ہندوستان کی اصطلاح ماضی بعید میں سندھو سے نکلی ہے۔ آریاؤں نے دریائے سندھ اور بعد میں برصغیر کے تمام دریاؤں اور سمندروں کو یہ نام دیا تھا۔ ساورکر لکھتا ہے: "یہ عین ممکن ہے کہ اس زمین کے حقیقی باشندے پہلے عظیم سندھو کو ہندو ہی کہتے ہوں اور پھر آریاؤں کے مخصوص نطق کی وجہ سے یہ سندھو میں بدل گیا ہو۔ پس اس سرزمین اور اس کے باشندوں کا ویدک نام سندھو سے بھی عرصہ قبل ہندو رہا ہوگا۔
(پانڈے 1993:247-248)

ساورکر کے مطابق ہندوتوا کی اصطلاح سے مراد صرف ہندومت نہیں ہے بلکہ یہ ہندو تہذیب اور تاریخ کا مکمل احاطہ کرتی ہے۔ ہندومت تو اس تہذیب کا جسے ہندوتوا کہتے ہیں ایک معمولی حصہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے انڈیا میں بسنے والے تمام لوگوں بشمول ہندو، مسلم، سکھ، عیسائی اور پارسیوں کے ہندو کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ گذشتہ صدی کے اختتام پر اٹھنے والی قوم پرستی کی تحریک میں بہت سی ایسی مثالیں ملیں گی جن میں مختلف مذہبی گروہوں نے اس اصطلاح کا ایک ڈھیلا ڈھالا استعمال کیا ہے۔ مثال کے طور پر مسلمان قوم پرست رہنما سر سید احمد خان نے (1817-1898) ہندو کی اصطلاح ہندوستان میں رہنے والے لوگوں کے معنی میں استعمال کی۔ (پانڈے 1993:245)

سب سے اہم بات یہ ہے کہ "حقیقی" ہندوؤں نے اپنی زمین کی طرف قدرتی اور صحیح رویے اختیار کیے۔ ساورکر زور دے کر کہتا ہے کہ "ہندو کا مطلب ہے ایسا شخص جو بھارت ورش کی اس سرزمین کو دریائے سندھ سے سمندروں تک پھیلی ہوئی ہے اپنی دھرتی ماتا اور مقدس سرزمین مانتا ہے جہاں اس کے مذہب نے جنم لیا۔

ساورکر کے بعد آر ایس ایس کے رہنما ایم ایس گووالکر نے ہندوستان کے قدرتی سرحد کو طے کرنا کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ اپنی سب سے معروف کتاب 'ہم اور ہماری قومیت کی تعریف' (1939) میں کہتا ہے انڈیا یا ہندوستان کا مطلب سمندر سے سمندر تک پھیلی ہوئی سرزمین۔ (گووالکر 1980) حقیقت میں کتاب کی جلد پر دیئے گئے نقشے میں انڈیا کی جغرافیائی سرحدون کی حدود دی گئی ہیں جو افغانستان سے برما تک پھیلی ہوئی ہیں جس میں سری لنکا بھی شامل ہے (بچری 1993:6)

انڈیا کے ذات پات کے نظام میں یہ بات کہنا معمول ہے کہ ہر شخص کو اپنی ذات دھرم کی پیروی کرنی چاہیے۔ اگر آپ اپنی ذات کی ذمہ داریاں پوری نہیں کرتے تو آپ فطرتی ترتیب کی خلاف ورزی کرر ہے ہیں۔ ورن دھرم نظریے کے مطابق نوع انسانی کو چار قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے جن کی اہمیت ان کی مذہبی پاکیزگی کی بنیاد پر طے کی جاتی ہے۔ ہندو ادب اور عام ہندومت میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں علم الاعضا اور علم الحیوانات کے استعارے استعمال کر کے ذات پات کے نظام کو قانونی اور فطرتی بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ دوسرے جانوروں یا جانوروں کی اقسام کی طرح مختلف انسانوں میں بھی مختلف اہلتیں اور قابلیتیں ہوتی ہیں۔ مقبول عام استعارہ میں کچھ اس طرح سے بات کی گئی ہوگی: ''آپ کسی شیر کو گھاس کھانے کی تربیت نہیں دے سکتے یا آپ کسی بکری کو شکار کی تربیت نہیں دے سکتے۔'' اسی طرح ویش ورن سے تعلق رکھنے والے لوگ دولت پیدا کرنے میں سب سے بہتر ہوتے ہیں کیونکہ ان میں قدرتی طور پر یہ صلاحیت پائی جاتی ہے اور شودر سب سے اچھے ملازم ہوتے ہیں کیونکہ ان میں قدرتی طور پر اطاعت کا جذبہ ہوتا ہے۔ (سٹرن 1963:56)

رام راج

لوگوں کو انفرادی طور پر اور بحثیت ایک معاشرہ کے اپنے دھرم کی پیروی کرنی چاہیے ایک آئیڈیل معاشرہ قدرتی نظم کے مطابق کام کرتا ہے۔ ہندوتوا تحریک کی لغت میں آئیڈیل معاشرے سے مراد رام راج یا دھرم راج ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ رام کی بادشاہت حقیقی طور پر صرف ایک مرتبہ قائم ہوئی۔ وہ رام راج کو ایسے پیرائے میں بیان کرتے ہیں جو زمینی جنت یا

انسانیت کے سنہری ادوار کے بیانات میں عام نظر آتا ہے۔ (بحوالہ ایلیڈ 1960، ٹیمین 1994)

ان کی دیومالائی تاریخی کہانی کا آغاز مسلمانوں کے دورِ حکومت سے پہلے ہوتا ہے۔ یہ وہ دور تھا جب انڈیا میں مندر جگہ جگہ پھیلے ہوئے تھے۔ یہ نشوونما اور ترقی کا دور تھا جس میں ثقافت اور ذہانت اپنے عروج پر تھی۔ پھر مسلمانوں کا دور آیا اور یہ سنہری دن رخصت ہو گئے۔ انڈیا تہذیب کے مقام سے گر کر بربریت کے دنوں میں چلا گیا۔ مسلم دور کا مطلب ہے موت، تباہی اور خونخواری جبری مذہب کی تبدیلی، مذہبی عدم رواداری اور معاشرتی بربادی۔ مندروں کی تباہی نے اسی ثقافتی بحران کو اختصار سے بیان کر دیا (بھٹ اچاریہ 133-1991:132)

اس ثقافتی تباہی سے نکلنے کا ایک ہی راستہ تھا کہ ہندو ثقافت کی اصل کی طرف مراجعت کی جائے اور حقیقی شان کو دوبارہ دریافت کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ رام کی جنم بھومی والے مندر کو ''آزاد'' کروایا جانا بہت ضروری ہے کیونکہ اس کا مطلب ہوگا کہ ہندوؤں نے رام راج کی طرف پہلا قدم اٹھایا ہے۔ اس ثقافت کی طرف جس پر وہ دوبارہ فخر محسوس کر سکیں گے۔ ان کی دیومالائی تاریخ ہیرو اور ولن، انصاف اور بے انصافی، دھرم اور ادھرم، نظم اور بے نظمی کے درمیان جدوجہد کی کہانی ہے۔ مسلمان حکمرانوں کو ولن کے روپ میں دکھایا جاتا ہے اور ان کے خلاف جدوجہد کرنے والے ہندوؤں کو ہیرو کا روپ دیا جاتا ہے۔

رام جنم بھومی کی کہانی کئی دیومالائی قصوں کے گرد گھومتی ہے۔ ان میں قدیم ایودھیا گم ہونے اور اس کے دوبارہ دریافت ہونے اور رام کے بت کے معجزانہ ظہور کی کہانیاں شامل ہیں۔ رام تریت یوگ میں ایودھیا میں پیدا ہوا جہاں اس نے اپنا بچپن گزارا۔ جب بادشاہ رام نے اپنا دارالحکومت سکیتہ منتقل کیا تو ایودھیا پر زوال آ گیا۔ تاہم رام مندر یا رام کی جنم بھومی گمنامی میں بھی قائم رہا اگرچہ اس کی اصل جگہ کے بارے میں روایات گم ہو گئیں۔ تب وکرم دتیا نامی شخص نے اتفاقاً ایودھیا دوبارہ دریافت کر لیا اور جنم استھان پر ایک مندر تعمیر کر دیا۔ اس کے بعد ایودھیا دوبارہ زوال پذیر ہو گیا تاہم مندر اور جنم استھان کی جگہ قائم رہیں۔ کہانی کے مطابق جب بابر انڈیا آیا تو اس نے دوسرے مسلمانوں کی طرح ہر طرف لوٹ مار کی۔ اس نے جنم استھان پر واقع مندر گرا کر ایک مسجد تعمیر کروا دی۔ مسلم اور پھر برطانوی دورِ حکومت میں ہندوؤں نے بار بار کوشش کی کہ وہ جنم استھان پر دوبارہ کنٹرول حاصل کر لیں مگر مندر کو آزاد نہ کروایا جا سکا۔ 1949ء میں رام خود وہاں

ظاہر ہوئے تاکہ ہندوؤں کو اس مقدس جگہ کی تاریخ اور اسے آزاد کروانے کے لیے ان کی ذمہ داریوں کا احساس دلا سکیں۔(بھٹ اچاریہ 1991:132)

ان کے مطابق انڈیا میں دوسرے تمام مقدس مقامات میں سے ایودھیا سب سے زیادہ مقدس شہر ہے۔ ایودھیا تمام دنیاؤں کی حقیقت کا منبع ہے۔ ان دنیاؤں میں براہمالوک' اندرلوک' وشنولوک اور گولوک شامل ہیں۔ یہ وہ حقیقی فطرت تھی جہاں سے انسانی دنیا پیدا ہوئی۔ کائنات پیدا کرنے کے لیے مانو کو کام کرنے کے لیے ایک جگہ کی ضرورت تھی۔ اس لیے مانو ایودھیا کو جنت سے زمین پر لے آیا۔ ایودھیا کا شہر اس لیے بھی مقدس ہے کیونکہ یہ دریائے گنگا کے دائیں کنارے پر واقع ہے۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ یہ مقدس خطوط شمال میں 48 26 عرض بلد اور مشرق میں 83 13 طول بدل پر واقع ہے(بھٹ اچاریہ 1991:134' سری واستو 1991:38)

دلیل دی جاتی ہے کہ ہندوتوا کی تحریک نے ایک مقدس کتاب رامائن کو دوسری تمام مقدس کتابوں پر فوقیت دی ہے۔ رامائن کی کہانی جانی پہچانی ہے اور انڈیا بھر میں مقبول ہے (رچمین 1994) جب دوردرشن ٹی وی نے 1987ء میں رامائن کی کہانی پر مبنی ایک سیریل دکھانا شروع کی تو اس نے انڈین ٹی وی سے دکھائے جانے والے تمام پروگراموں کی مقبولیت کے ریکارڈ توڑ دیئے۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے پہلے جنوبی ایشیا کی اتنی بڑی آبادی کبھی بھی کسی ایک سرگرمی میں مشغول نہیں ہوئی تھی۔ مشاہدوں کے اندازے کے مطابق اسی لاکھ سے زیادہ لوگ ہر ہفتے اس سیریل کو دیکھتے تھے۔ ایک ایسی جگہ جہاں اکثر گھرانوں کے پاس ٹی وی نہیں ہے اور بجلی کی سپلائی محدود ہے بہت سے لوگوں نے یہ پروگرام رشتے داروں کے گھروں چائے کے سٹالوں یا گاؤں بھر کے لوگوں نے ایک ٹی وی سیٹ کرایہ پر لا کر دیکھا۔

ایک اتوار میں دہلی پہنچا تو میں نے دیکھا کہ بہت سے لوگ اس دن بجلی نہ ہونے کی بنا پر پروگرام کی قسط نہ دیکھ پائے۔ کچھ لوگ اتنے ناراض ہوئے کہ غصے میں انہوں نے ایک مقامی پاور ہاؤس کو آگ لگا دی۔

اس حقیقت کے باوجود کہ سرکاری نیٹ ورک نے پروڈیوسر کے ساتھ صرف ایک سال قسطیں دکھانے کا معاہدہ کیا تھا' ناظرین نے اسے بڑھانے کا مطالبہ کیا۔ مثال کے طور پر جالندھر میں صفائی کے کام پر مامور کارکنوں نے رامائن کی آخری کتاب کے واقعات دکھائے بغیر سیریل

ختم کردینے پر ہڑتال کردی۔ یہ ہڑتال شمالی انڈیا کے دوسرے شہروں میں بھی پھیل گئی اور حکومت کو صحت عامہ کو درپیش خطرے سے نبٹنے کے لیے مزید قسطیں دکھانے کا بھی بندوبست کرنا پڑا۔ رام کی کہانی میں کئی لوگ مذہبی لحاظ سے اتنے وابستہ ہو گئے کہ ٹی وی پر پروگرام دیکھنے سے پہلے وہ نہاتے، ٹی وی سیٹ کو خانقاہ کی طرح پھولوں کے ہار پہنائے جاتے اور اس عمل کو ایک مذہبی رسم سمجھنے لگے۔(رچمین 1994:3-4)

رام مسلک کی ابتداء پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی میں ہوئی۔ ہینس بخر کے مطابق وشنو کا رام کی صورت میں دیو مالائی ظہور قصہ گپتا کے دور میں مقبول ہوا۔ لیکن رام کی وشنو کی مکمل اور صحیح تصویر کے طور پر عبادت کی ابتداء گیارہویں اور بارہویں صدی میں جا کر شروع ہوئی۔ شمالی انڈیا میں آزاد ہندو دور میں یہ مسلک ظاہر ہونا شروع ہوا۔ اس وقت تک مسلمانوں کے قدم پوری طرح جمے نہیں تھے۔(بخر 1986:63,66 ؛ سری واستو 1991:39)

ہندومت میں رام کی عبادت کا عمل آہستہ آہستہ شروع ہوا۔ شمالی انڈیا میں یہ عمل ایک جذباتی وابستگی کی صورت میں پھیلا۔ ان صدیوں (تیرہویں سے سولہویں) میں مذہبی زندگی کا ایک اہم عنصر نام کے عقیدہ کا ابھرنا تھا۔ یعنی خدا کے نام کو بار بار جپنا تا کہ اس سادھن کے ذریعے نجات مل سکے۔ اور پندرہویں اور سولہویں صدی میں رام کا نام خدا کی جگہ پکارنا ایک معمول بن چکا تھا۔(بخر 1986:119-124)

رام کی پرستش کے عقیدے کو تیرہویں صدی میں قبولیت حاصل ہونا شروع ہوئی رام کی پیدائش کے میلے کو صحیح شناخت ہمادری نے دی جس نے ہندو دھرم پر اپنی کتاب 1260 سے 1270 کے درمیان لکھی۔ سولہویں صدی کے بعد رام کی کہانی اتنی مقبول ہو گئی کہ یہ دیہاتی ثقافت اور مذہب میں گندھ گئی۔ رام کی بطور ایک آئیڈیل انسان، ہیرو، بادشاہ اور وشنو کے اوتار کے پرستش شروع ہو گئی۔(سری واستو 1991:42)

ہندوتوا کی تحریک نے جس طرح رام کی روایتی مورتیوں کے بارے کہانیوں کو تبدیل کیا وہ بڑا دلچسپ ہے۔ مقبول عام ہندومت کے مطابق مورتیاں خدائی کی ضروری خصوصیات کو ظاہر کرتی ہیں۔ بدن، انداز، جسمانی اشارے، چہرہ اور حتیٰ کہ لباس بھی اس سٹائل کا ہوتا ہے کہ جس سے کسی خدائی صفت کے معنی اخذ کیا جا سکیں۔ روایتی مورتیوں میں رام، جانکی اور لکشمن کو کندھے سے کندھا

جوڑے' پرسکون' مسکراہٹ کے ساتھ سامنے کو دیکھتے ہوئے دکھایا جاتا ہے۔ ہنومان ان کے قدموں میں بیٹھا ہوتا ہے۔ رام کے ہاتھ میں عموماً سلامتی' تحمل' نیکی اور احسان کی صفات کو پیش کر رہے ہوتے ہیں۔ (کپور 1993:74)

ہم مثال کے طور پر دو پوسٹروں' ایک روایتی اور دوسرا ترمیم شدہ' پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ پہلے پوسٹر میں رام' سیتا اور لکشمن' ہمیں سیدھا سامنے دیکھ رہے ہیں۔ آمنے سامنے ہونے کا عمل پجاری اور مورتی کے درمیان تعلق میں بڑا اہم ہوتا ہے۔ ہنومان ان کے قدموں میں گھٹنوں کے بل کھڑا ہے۔ رام اور اس کے ساتھی یہاں شان وشوکت' احسان اور سکون ظاہر کر رہے ہیں۔

ترمیم یا تحریف شدہ پوسٹروں جو کہ براہ راست ایودھیا کے مسئلے کی پیداوار ہیں میں تصویروں کا موڈ پرسکون کی بجائے کچھ اور محسوس ہوتا ہے۔ رام پوری طرح مسلح اور اکیلا جنگ کے لیے تیار کھڑا ہے۔ وہ ایک مندر کی خاطر تمام بری طاقتوں سے ٹکر لینے کی فکر میں ہے۔ روایتی پوسٹروں میں رام کا بدن کسرتی نہیں بلکہ کسی قدر نرم اندام ظاہر ہوتا ہے۔ جبکہ ہندوتوا تحریک کے پوسٹروں میں رام کو ایک ناراض' جارحانہ اور کسرتی بدن کے مالک شخص کے طور پر دکھایا گیا ہے (کپور 1993:100-105)

دوسرے پوسٹر میں رام کو اکیلے دکھایا گیا ہے۔ اس کی ہتھیاروں کی کثرت ذہن میں ایک جنگجو کا تصور ابھارتی ہے۔ اس کی دھوتی اڑ رہی ہے جبکہ اس کا سینہ اور ٹانگیں ننگی ہیں۔ بال ہوا میں کھلے ہوئے ہیں۔ وہ ایک عزم کے ساتھ ایک سورما کے طور پر سزا دینے کے لیے تیار ہے۔ اب وہ راون کے خلاف نہیں بلکہ مسلمانوں کے خلاف صف آرا ہے۔ طوفانی موسم انڈیا میں موجودہ ثقافتی بحران کی علامت ہے۔ قوم اور ہندو ثقافت خطرے میں ہے۔ اس پوسٹر کا عملی پیغام یہ ہے کہ ہر ہندو مرد کو رام کی پیروی کرنی چاہیے اور اگر ضرورت پیش آئے تو ہتھیاروں کے ساتھ برائی' مسلمانوں کے خلاف لڑنا چاہیے۔

اکثر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ ہندوتوا تحریک کے ہاتھوں ہندومت سامی نسل کی صفات حاصل کرتا جا رہا ہے۔ صرف ایک خدا رام ہے۔ ایک مقدس کتاب اور ایک مقدس جگہ ایودھیا ہے جہاں پر یہ جہان اور ہندو تہذیب کی تخلیق ہوئی۔ ہینس بخر کے مطابق (1991:85-88) مقدس جنگ کا تصور تیرہویں صدی سے پہلے کے ہندومت سے مطابقت نہیں رکھتا۔ ہندومت میں سچائی

کا تصور کھلا ہوا اور نامکمل سا ہے جو اس دوہری سچائی کے تصور کے الٹ ہے۔ اس طرح کا عالمی تصور اچھائی اور برائی کے درمیان طاقتور دوئی کو شامل نہیں رکھ سکتا۔ ہندوؤں نے انفرادی طور پر اپنی اپنی ارواح کی نجات کی کوشش کی ہے۔ یہی وجہ ہے سامی نسل کے مذہبوں کی طرح ہندومت میں مذہبی کمیونٹی کی وہ یگانگت نظر نہیں آتی۔

تاہم مسلم اور برطانوی ادوار میں صورتحال آہستہ آہستہ تبدیل ہوئی۔ خصوصاً شمالی انڈیا میں رام کی پوجا کی بنیاد پر ایک نئی ہندو شناخت قائم ہوئی۔ یعنی کہا جا سکتا ہے کہ اس عمل کے دوران خصوصاً بیسویں صدی میں مذہبی کمیونٹی کی اہمیت بڑھی۔ ہندوؤں کی مقدس جنگ ایودھیا میں راجم جنم بھومی کی رہائی پر منتج ہوئی۔ اس عمل کا موازنہ ہم قرون وسطیٰ میں صلیبی جنگوں سے بھی کر سکتے ہیں جن کے بنیادی مقاصد میں سے ایک مقصد یہ تھا کہ یروشلم آزاد کروایا جائے۔

آٹھویں دہائی کے شروع میں ہندو قومیت کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ انہوں نے کئی ہندو اتحاد کی کانفرنسیں اور رتھ یاتریں جیسے وشال ہندی ایکیا یاترا' رام رتھ یاترا اور ایکات مت یاترا منعقد ہونا شروع ہوئیں۔ ان سیاسی رسومات کے ذریعے انہوں نے اتحاد کے نئے رشتے تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جیسے مقدس اینٹیں' گنگا جل' آگ' خون اور مردوں کی راکھ۔ (بھٹ اچاریہ 1991:30)

آخری ایکات مت یاترا ستمبر 1995ء میں شروع ہوئی جو 25 دن جاری رہی اور ناگپور شہر میں اختتام پذیر ہوئی جہاں آر ایس ایس کا ہیڈ کوارٹر واقع ہے۔ نو یاتروں پر مشتمل اس یاترا میں پہلی یاتروں کے انداز کی پیروی کی گئی ہے۔ مختلف مذہبی اور سیاسی مسائل کو نعرہ بازی کے ساتھ سیاسی رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ وشوا ہندو پریشد کے رہنماؤں کے مطابق اس یاترا کا بنیادی مقصد ''قوم کے خلاف سرگرمیوں مثلاً گائے کا ذبیحہ اور مسلمان اور عیسائی مشنریوں کا ہندوؤں کو اپنے مذہب میں داخل کرنا'' جیسے مسائل پر عوام میں شعور پیدا کرنا ہے۔ (رام کرشن 1995:17-19)

ایکات مت یاترا ظاہر ہے کہ انتخابات سے پہلے ایک مہم تھی۔ پارلیمانی انتخابات مارچ میں ہونا تھے۔ یاترا کے مرکزی مطالبات میں سے ایک مطالبہ یہ بھی تھا کہ ایودھیا میں رام مندر کی تعمیر کی اجازت دی جائے اور کاشی اور متھرا کے مندروں کو بھی آزاد کروایا جائے۔

گذشتہ چند دہائیوں میں ہندو قومیت پرستوں نے ایک بات پھر اس بات کا اعادہ کیا ہے کہ ہندومت خطرے میں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جدیدیت کے تجربات انڈیا میں ناکام رہے ہیں۔ عقلیت پسندی، سیکولرازم، مادیت پرستی اور صارفین ازم جیسی مغربی اصطلاحات نے انڈیا میں تہذیبی بحران پیدا کر دیا ہے۔ رچرڈ فاکس کے مطابق (1990:73-76) سماجی ڈھانچے میں تبدیلیوں نے ہندو قوم پرستی کی بنیاد رکھ دی ہے۔ دیہات کی روایتی طبقہ اشرافیہ نے چھٹی دہائی سے اپنا معاشی اور سماجی رتبہ کھو دیا ہے۔ خصوصاً شمالی انڈیا میں۔ دیہاتی طبقہ اشرافیہ دعویٰ کرتا ہے کہ زراعتی اور ذات پات کا نظام درمیانے طبقے کے مفاد میں ہے۔ دیہاتی اشرافیہ روایتی طور پر اونچی جاتی کے لوگوں پر مشتمل تھی۔ اور اونچی جاتی کے لوگوں نے زیادہ تر بھارتیہ جنتا پارٹی کی سیاست کی حمایت کی ہے۔

جدیدیت کے عمل نے انڈیا میں بنیادی سماجی عناصر جیسا کہ روایتی بڑے خاندان اور گاؤں کا معاشی ڈھانچہ کو بھی توڑ پھوڑ دیا ہے۔ اس سے لوگوں کا شہروں کی طرف رجحان تیزی سے بڑھ گیا ہے۔ یہ منتقل ہونے والے لوگ جلد ہی بڑے شہروں سے برگشتہ ہو جاتے ہیں۔ یہ سماجی غیر یقینی کی کیفیت ہندوتوا تحریک کو بہت بڑھاوا دیتی ہے چونکہ یہ تحریک نچلی سطحوں پر ماڈرن ازم کے خلاف عمل کی دعوت دیتی ہے۔

اختصار سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندومت آہستہ آہستہ قرون وسطیٰ میں تبدیل ہوا۔ نئے مسلمان حکمرانوں کے خلاف مزاحمت نے شمالی انڈیا کے ہندوؤں کے لیے چیلنج کھڑا کر دیا۔ اور اس عمل کے دوران مذہبی کمیونٹی کی یگانگت اور بھی اہم ہوگئی۔ رام کا مسلک اسی دور میں پیدا ہوا۔ انیسویں صدی کے اواخر میں احیاء پسندی کی تحریک نے ماضی کو آئیڈیل بنا دیا اور مطالبہ کر دیا کہ ہندو ثقافت کی اصل کی طرف رجوع کیا جائے۔ آر ایس ایس اور ہندوتوا تحریک نے بیسویں صدی کے دوسری دہائی میں بھی احیاء کی اس روایت کو جاری رکھا۔ رام کا مسلک ان کے ترمیم شدہ اور سیاسی ہندومت میں ایک مرکزی عنصر بن گیا۔ انہوں نے معاشرہ میں قدرتی نظم پر زور دیا۔ ایک آئیڈیل معاشرہ دھرم پر عمل کرنے سے ہی وجود میں آ سکتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے انہوں نے انڈیا کے قدرتی باشندوں اور ملک کی قدرتی سرحدوں کا تعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ گذشتہ چند دہائیوں سے فرقہ وارانہ فسادات میں تشویشناک اضافہ ہوا ہے۔ ہندو قومیت پرستی کے موجودہ رجحان کو ماڈرن معاشرہ کے ردعمل کے طور پر بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

Reference

Ahuja, Gurdas M. (1994) *BJP and the Indian Politics, Policies & Programmes of the Bharatiya Janata Party.* New Delhi, Ram Co.

Allen, Douglas (ed.) (1993) *Religion and Political Conflict in South Asia. India, Pakistan, and Sri Lanka.* New Delhi, Oxford University Press.

Andersen, Walter K., and Shridhar D. Damle (1987) The Brotherhood in Saffron. *The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism.* New Delhi, Vistaar Publications.

Bakker, Hans. (1986) *Ayadhya,* (Graningen: E. Forsten. Graningen Oriental Studies, 1)

(1991) *Ayadhya: A Hindu Jerusalem. An Investigation of 'Holy War' as a Religious idea in the light of communal unrest in India.* Numen 38: 80-109.

Basu, tapan (et. Al.) (1993) *Khaki Shorts and Saffron Flage. A critique of the Hindu Right.* New Delhi: Orient Longman. (Tracts for the times, 1)

Bhattacharya, Neeladri. (1991) Myth, History and the politics of Ramjanmabhumi. In: Sarvepalli Gopal (ed.) *Anatomy of a confrontation. The Babri Masjid-Ramjenmabhumi issue*: pp. 122-140. New Delhi, Viking.

Chandra, Bipan. (1992) *Communalism in modern India.* New Delhi, Vikas.

Cohn, Norman. (1972) *The Pursuit of the millennium. Revolutionary millenarians and mystical Anarchists of the Middle ages.* London, Laodan. Paladin.

Das, Veena (ed.) (1994) *Mirrors of Violence. Communities, Riots, and Survivors in South Asia.* New Delhi, Oxford University Press.

Eliade, Mircea. (1960) The Yearning for Paradise in Primitive Tradition. In: Henry Murray (ed.) *Myth and Mythmaking.* New York: Braziller.

Engineer, Asghar Ali. (1991) Hindu- Muslim Relations before and after 1947. In: Sarvepalli Gopal (ed.) *Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumi issuse*, pp. 179-192. New Delhi: viking.

Fox, Richard G. (1990) Hindu Nationalism in the making, or the rise of the Hindian. In: Richard G. Fox (ed.) *Nationalist Ideologies and the production of national cultures:* pp. 63-80. Washington: American Anthropological Association. (American Ethnological Society monograph series. 2)

Golwalkar, M. S. (1980) *Bunch of Thoughts.* Bangalore : Jagarana Prakashana.

Golwalker, M. S., Deendayal Upadhyaya, and D. B. Thengadi.(1991) *The integral approach.* New Delhi, Deendayal Research Institute Suruchi Prakashan.

Hardy. P. (1972) *The Muslims of British India.* (London): Cambridge University Press. (Cambridge South Asian Studies, 13)

Hellman, Eva. (1992) Jagannatha Krossar Indian? Politisk Hinduism I Indian under 1980 – och 1990-talen. In: Nils G. Holm (ed.) *Politisk och Religion- vdgar till befrielse eller till veldsutvvning?* Pp. 147-169. Ebo: Ebo Akademi. (Religion svetensk apliga Skrifter, 23)

Jain, Girilal.(1994) *The Hindu Phenomenon.* New Delhi, UBS Publishers, Distributors.

Kapur, Anuradha.(1993) Deity to Crusader: The changing iconography of Ram. In Gyanendra Pandey (ed.) *Hindus and Others. The Question of Indentity in India Today*: pp. 74-109. New Delhi: viking.

Pandey, Gyanendra.(1993) Which of us are Hindus?. In Gyanendra Pandey (ed.): *Hindus and Others. The question of identity in India today*: pp. 238-272. New Delhi: Viking.

Panikkar, K. N. (1991) A Historical overview. In: Sarvepalli Gopal (ed.): *Anatomy of a confrontation. The*

Babri Masjid-Ramjanmabhumi issue: pp. 22-37. New Delhi: viking.

Purani, A. B. (1964) *The Life of Sri Aurobindo. A Source Book.* Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.

Ramakrishnan, Venkitesh. (1995) *Saffran riders-The politics of Ekatmata yatras.* Frontline (Madras, India) November 3, 1995.

Richman, Paula (ed.) (1994) *Many Ramayanas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia.* Ed. By Paula Richman. New Delhi, Oxford University Press.

Deshpande, B. V., and S. R. Ramaswamy. (1981) *Dr. Hedgewar, the Epoch-Maker. A biography.* Ed. By H. V. Seshadri. Bangalore: Sahitya Sindhu, Sole distributors, Rashtratthana Sahitya.

Srivastava, Sushil. (1991) *The Disputed Mosque. A Historical Inquiry*, New Delhi: Vistaar Publications.

Stern, Robert W. (1993) *Changing India, Bourgeois revalution on the subcontinent.* Cambridge: Cambridge University Press.

Tamminen, Tapig. (1994) *Edistyksen myytti, kertamus modernin yhteiskunnan kulttuurisesta paradigmasta.* Helsinki, Suomen antropologinen seura.

Yechury, Sitaram. (1993) *What is this Hindu Rashtra? On Golwalar's fascistic indeology and the Saffran Brigade's practics. madras:* A Frontline Publication.

Personal Interviews. Prof. Amiya Kumar Bagchi, Director of the Centre for Studies in Social Sciences, Calcutta (1995)

Dr. Asghar Ali. Engineer, Director of the Institute of Islamic Studies, Bombay (1995)

Prof. Triloki Nath Madan, University of Delhi, New Delhi (1995)

RSS officials, Keshal Bhawan, Calcutta (1995)

❀

عہد حاضر کے بھارت میں آزادی اور مکالمے کا اسلامی پس منظر
''دلت آواز'' کی مسلم تحریروں کا ایک تجزیہ

یوگندر سکند/ ترجمہ: رحمان فیض

''دورِ حاضر کے مسلمانوں کی سب سے بڑی ضرورت اسلامی آزادی کی ایک ایسی جدید روایت کا فروغ ہے جو پیغمبر اسلام صلعم کی تعلیمات کے عین مطابق ہو۔ اس لیے کہ مذہب کا مطمع نظر محض فکر و مراقبے کی بجائے عالمِ انسانی کے لیے معاشرتی' سیاسی' معاشی اور ثقافتی آزادیوں کا حصول ہے۔'' (دلت آواز' میں مراد علی یوسف زئی کی تحریر)

''ہزاروں مساجد تعمیر کی جا رہی ہیں لیکن مجاہد کہاں ہیں؟ یہ مساجد بزدلوں کو جنم دے رہی ہیں۔ بھائی! آپ نے استحصال زدہ طبقات کے حقوق کی جدوجہد کا راستہ اختیار کیا ہے۔ آپ حقیقی مجاہد ہیں اس لیے میں آپ کا احترام روایتی مولاناؤں کی ظاہری وضع قطع سے کہیں زیادہ کرتا ہوں۔ یہ مولانا حضرات جو جہاد کا درس نہایت جوش و خروش سے دیتے ہیں' عملی طور پر بالکل صفر ہیں۔'' (دلت آواز کے مدیر کے نام اقبال یونس خان کا مراسلہ)

تعارف

اس حقیقت کے باوجود کہ بھارت انڈونیشیا کے بعد دنیا کی سب سے بڑی مسلم آبادی کا ملک ہے' عہد حاضر میں یہاں اسلامی فکر و تحقیق کے شعبے کو افسوسناک حد تک نظر انداز کیا گیا ہے۔ بیدار کے تجزیے کے مطابق اگرچہ اس میں خصوصیت کے ساتھ نشو و ارتقاء کی شاندار صلاحیتیں

موجود ہیں لیکن اس کے باوجود یہ شعبہ دانشورانہ جستجو سے محرومی کا شکار رہا ہے۔(1) آج کے بھارتی مسلمانوں پر سامنے آنے والی زیادہ تر تحریروں میں ایک طرف علماء و مشائخ کے ساتھ ساتھ دیگر مذہبی' سیاسی اور معاشرتی بالا دستیوں کا ذکر ملتا ہے تو دوسری طرف بڑھتے ہوئے مسلم متوسط طبقے کو موضوع سخن بنایا گیا ہے۔ مسلم آبادی میں موجود یہ گروہ مختصر لیکن تسلیم شدہ بااثر حلقوں کے روپ میں سامنے آتے ہیں۔ بھارت میں اسلامی روایت کے بغور مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ایک مکمل اسلامی ڈھانچے میں دوسری سطح کی عوامی نمائندگی کا تناسب نہایت مختصر ہے۔ یہاں یہ بات نہایت اہمیت کی حامل ہے کہ بہت سے لوگوں کے خیالات کے برعکس اسلامی تعلیمات کی تفہیم کے لحاظ سے بھارت کی مسلمان آبادی کے درمیان وسیع اختلافات موجود ہیں۔

جیسا کہ اس مضمون میں جائزہ لیا گیا ہے' بھارت میں دوسری سطح کی عوامی اسلامی تفہیم نے اپنے طرز کی علیحدہ شناخت پیدا کر لی ہے جو عام طور پر اعلیٰ طبقے کی دینی قیادت کے سامنے ایک چیلنج کے طور پر کھڑی نظر آتی ہے۔ جہاں طبقۂ بالا کی اسلامی تفہیم میں مسلمانوں کے شاندار ماضی کو پیش نظر رکھا جاتا ہے وہیں دوسری سطح کی اسلامی تفہیم میں' جیسا کہ آگے وضاحت کے ساتھ ذکر آئے گا' اسلام کو معاشرتی انصاف اور ظلم واستبداد سے نجات دلانے والی بھرپور قوت کے طور پر سمجھا جاتا ہے۔ جہاں ایک اسلامی نقطہ نظر شریعت کے پرزور اصرار اور ماضی کی پرشکوہ روایات سے اپنے تعلق کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے تو وہیں اسلامی تفہیم کا دوسرا نقطہ نظر ایک بہتر مستقبل کی جدوجہد کے جذبے سے سرشار ہے۔ اس لیے دور جدید کے بھارت میں اسلامی روایت کی وسعت و ہمہ گیری سے پردہ کشائی کی وسیع گنجائش موجود ہے۔

سن اسّی کی دہائی کے اوائل ہی سے ایک نہایت قابل ذکر مگر نسبتاً نظر انداز کی گئی حقیقت بھارت کی بہت بڑی مسلم آبادی کے چھوٹے حلقوں کی جانب سے روایتی مسلمان قیادت پر بڑھتے ہوئے عدم اطمینان اور احتجاج کا اظہار ہے۔ اس احتجاج کے ساتھ ساتھ ہمیں ان حلقوں کی جانب سے غیر مسلم استحصال زدہ طبقات کے ساتھ اشتراک و یکجہتی کے بڑھتے ہوئے رجحان کا بھی پتہ چلتا ہے جن میں خصوصاً دلت (اچھوت یا نچلی ذاتوں سے تعلق رکھنے والے لوگ)' قبائلی اور دوسرے پسماندہ طبقے شامل ہیں۔ یہ رجحان مذہبی گروہ بندیوں اور معاشرتی آزادیوں کے حوالے سے ایک نئے اور منفرد اسلامی نقطہ نظر کا آئینہ دار ہے۔ زیر نظر مضمون میں بنگلور سے شائع ہونے

والے پندرہ روزہ انگریزی شمارے ''Dalit Voice'' (دلت آواز) کے لیے لکھی گئی مسلمان تحریروں کا تجزیہ کیا گیا ہے جن کی رو سے اس نئے اسلامی نقطہ نظر کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

بھارت کے سب سے زیادہ پڑھے جانے والے دلت جریدے ''Dalit Voice'' (دلت آواز) کا آغاز 1980ء میں ہوا۔ معروف بھارتی صحافی وی ٹی راجشیکر کی سرکردگی میں شائع ہونے والا یہ جریدہ استحصال زدہ طبقات اور انسانی حقوق سے محروم قومیتوں کی نمائندگی کا دعویدار ہے' اگرچہ راجشیکر خود مسلمان نہیں ہیں لیکن اس کے باوجود مسلمانوں کے ساتھ ان کی فراخدلانہ لگن معاشرتی آزادیوں کے لیے ایک قوت کے طور پر اسلام کے بارے میں ان کے مثبت خیالات اور اونچی ذات کے ہندوؤں کے جبر واستبداد کی شدید مخالفت کی وجہ سے مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد ان پر اپنے بھرپور اعتماد کا اظہار کرتی ہے۔

'دلت آواز' انتہائی لگن اور یکسوئی کے ساتھ ہندوستان کی نظرانداز کی جانے والی قومیتوں اور گروہوں کے بڑے پیمانے پر اتحاد کی وکالت کرتا ہے جن میں اونچی ذات کے ہندوؤں کے سوا مذہب اور ذات پات کی بنیادوں پر وجود میں آنے والے تمام گروہ اور طبقات شامل ہیں جو مشترکہ طور پر بھارت کی کل آبادی کا نوے فیصد ہیں اور جنہیں یہ شکایت ہے کہ وہ اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کے استحصال اور ظلم واستبداد کا شکار ہوئے ہیں۔ 'دلت آواز' کا اصرار ہے کہ اس ظلم و استبداد کا بھرپور مقابلہ اپنے مشترکہ دشمن کے خلاف ایک عظیم تر اتحاد کی تشکیل اور بھرپور مشترکہ جدوجہد کے ذریعے ہی کیا جا سکتا ہے۔

متعدد مسلمان 'دلت آواز' کے لیے باقاعدگی کے ساتھ اپنی تحریریں بھیجتے ہیں جن میں مسلمانوں کو درپیش مسائل اور ان سے متعلقہ اسلامی امور کو موضوع سخن بنایا جاتا ہے۔ مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد اس جریدے کا باقاعدگی سے مطالعہ کرتی ہے جو ایک اندازے کے مطابق اس کے کل قارئین کا پانچواں حصہ ہے۔(2)

اگر تمام نہیں تو دلت آواز کے لیے زیادہ تر مسلمان لکھنے والوں کا تعلق ان نچلی ذاتوں اور چھوٹی برادریوں سے ہے جو پچھلی صدیوں میں اسلام قبول کرنے والوں کی موجودہ نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں۔(3) اس سلسلے کی ایک دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ ان میں تمام کے تمام ہی باقاعدہ مذہبی تعلیم سے نابلد ہیں اور ان میں سے کوئی بھی شخص کسی اسلامی مدرسے کا سند یافتہ عالم نہیں ہے۔ ان

لکھنے والوں میں زیادہ تر لوگ طلباء' اساتذہ' کارکن' علاقائی سطح کے سیاستدان یا پھر چھوٹے تاجر حضرات ہیں۔ یہ تمام لوگ 'دلت آواز' کے نصب العین کے مطابق تمام محروم ومظلوم طبقوں کے باہمی اتحاد واشتراک عمل کے پرزور حامی ہیں۔ اس بارے میں ایک اور دلچسپ بات یہ ہے کہ ان میں سے زیادہ تر افراد موجودہ دور کی مسلمان مذہبی قیادت کے بھی سخت خلاف ہیں۔

اختلافی مذہبی قیادت میں بڑے اسلامی گروہوں مثلاً جماعت اسلامی اور تبلیغی جماعت کی قیادت کے ساتھ ساتھ صوفیاء ومشائخ کے درباروں اور مزاروں کے سجادہ نشین اور مجاور بھی شامل ہیں۔ ان لکھاریوں کے نزدیک اس اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس قیادت نے اسلامی تعلیمات کی حقیقی روح سے انحراف کیا ہے۔ مسلمانوں کی موجودہ مذہبی قیادت کے مقابلے میں یہ مسلمان لکھنے والے ایک ایسی نئی انقلابی مذہبی قیادت کی ضرورت پر زور دیتے ہیں جو نہ صرف مسلمانوں ہی کے طبقاتی امتیاز کا خاتمہ کرے بلکہ دوسرے محروم واستحصال زدہ طبقوں کی رفاقت میں اونچی ذات کی ہندو اقلیت کا محاسبہ کرے جو نہ صرف مسلمانوں بلکہ دوسرے استحصال زدہ طبقات کو درپیش گھمبیر اور پیچیدہ مسائل کی قوت محرکہ ہے۔

اس مضمون میں روایتی مسلمان مذہبی قیادت کے خلاف بلند ہوتی ہوئی احتجاج کی ان صدؤں کا مسلمانوں میں بڑھتی ہوئی سیاسی بیداری کے تناظر میں جائزہ لیا گیا ہے۔ مصنف کا نقطہ نظر ہے کہ بھارتی مسلمانوں میں بڑھتی ہوئی بے چینی اور روایتی مذہبی قیادت کے بارے میں ان کے بڑھتے ہوئے عدم اطمینان کا جائزہ اس قیادت کی مسلمانوں کے بنیادی مسائل حل کرنے میں ناکامی اور اونچی ذات کے ہندوؤں کے ظلم واستبداد کا شکار ہونے والے مسلمانوں کو جانی ومالی تحفظ فراہم کرنے میں ان کی نااہلی کے تناظر میں لیا جانا چاہیے۔ اس کے علاوہ اسلام کی اس نئی سامنے آنے والی عوامی نمائندگی کو معاشرتی تفریق وامتیاز کے خاتمے اور طبقاتی آزادیوں کے حصول کے لیے ایک طاقتور ہتھیار کے طور پر سمجھا جانا چاہیے۔

اس مضمون کو تین بڑے حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے حصے میں 1947ء کے بعد کے بھارت میں مسلمانوں کے حالات کا جائزہ لیا گیا ہے جن میں مسلمان خود کو ایک غیر محفوظ اقلیت کی حیثیت سے جانتے اور بڑے پیمانے پر تعصب وسلسلہ وار تشدد کا شکار پاتے ہیں۔ ان مایوس کن حالات میں وہ ان مختلف قسم کی مدافعانہ حکمت عملیوں پر عمل پیرا ہونے پر مجبور ہو جاتے ہیں جو ان کو

بدلتے ہوئے حالات و واقعات کا بخوبی سامنا کرنے کی ضمانت دے سکیں۔ دوسرے حصے میں 'دلت آواز' کے کالموں میں عام مسلمانوں کی جانب سے آج کی مسلمان مذہبی قیادت پر کی جانے والی بھرپور تنقید کا جائزہ لیا گیا ہے جس میں جماعت اسلامی، تبلیغی جماعت اور صوفیاء و مشائخ کے درباروں اور مزاروں کے سجادہ نشین اور نگران شامل ہیں۔ مضمون کے تیسرے حصے میں اس نئے دینیاتی نقطہ نظر کا جائزہ لیا گیا ہے جو اس تنقید کے نتیجے میں سامنے آیا ہے، جیسے طبقاتی آزادیوں کی نئی دینیاتی تفہیم کا نام دیا گیا ہے اور جو عہد حاضر کے بھارت کے مخصوص حالات کی پیداوار ہے۔

پس منظر

1947ء میں بھارت کی تقسیم نے نومولود ہندوستانی مملکت میں مسلمانوں کو غربت و پسماندگی میں گھری ایک خوفزدہ اقلیت کی حیثیت سے متعارف کروایا۔ ان کے خلاف شدید تعصب کے ساتھ ساتھ روا رکھے جانے والے ظلم و تشدد نے عام مسلمانوں خصوصاً شمالی علاقوں میں آباد مسلمانوں کو اپنے علاقوں کے چھوٹے چھوٹے تاریک و پسماندہ خطوں تک محدود کر دیا۔(4) درمیانے طبقے کی ایک بڑی تعداد میں پاکستان ہجرت نے مسلمان اقلیت کو حقیقی قیادت سے محروم کر دیا اور یوں ایک ایسا خلا پیدا ہو گیا جسے پُر کرنے کے لیے مدرسوں سے فارغ التحصیل علماء اور اسلامی تنظیمیں مثلاً جماعت اسلامی وغیرہ سامنے آنے لگے۔ تبلیغی جماعت کی جماعتی سیاست سے لاتعلقی اور اس کی مسلمانوں کی شناخت اور عقیدے کے تحفظ کی حکمت عملی نے اسے مسلمان آبادی کے بڑے حصوں خاص طور پر ہنرمند اور نچلے متوسط طبقے میں ایک مضبوط قوت کے طور پر پروان چڑھانا شروع کر دیا۔ یہ دیکھتے ہوئے کہ کانگریس ہی وہ واحد سیاسی جماعت ہے جو اس بات کی اہلیت رکھتی ہے کہ مسلمانوں کی جانوں، شناخت اور مفادات کے تحفظ کو درپیش ہندو سیاسی قوتوں کے بڑھتے ہوئے خطرے کو کم کر سکے، سیاسی سطح پر مسلمان ووٹروں نے بحیثیت مجموعی یکے بعد دیگرے کئی انتخابات میں کانگریس پارٹی کو ووٹ کا مکمل حق تفویض کیا۔

1970ء کی دہائی کے اواخر سے بھارتی مسلمان نئی قسم کے چیلنجوں کا سامنا کرنے لگے جن کی وجہ سے ان کا روایتی مسلمان قیادت پر سے اعتماد اٹھتا چلا گیا۔ ایسے میں کانگریس پارٹی نے اپنے لیے ایک ہندو ووٹ بینک مستحکم کرنا شروع کر دیا۔ اس کے علاوہ متعدد تحقیقاتی کمیشنوں نے

اس امر کی تصدیق کر دی کہ کانگریسی رہنما دوسری قوتوں کے ساتھ مل کر ایسی بہت سی تباہ کن کارروائیوں میں ملوث تھے جنہیں بھارتی پریس نے جانبدارانہ طور پر ہندو مسلم فسادات کا نام دیا۔ مسلمانوں کے کانگریس پر بڑھتے ہوئے عدم اعتماد کو کانگریس کے ان وعدوں اور دعووں پر پورا نہ اترنے سے اور بھی تقویت ملی جو اس نے ان کے لیے ملازمتوں کے حصول اور مالی استحکام کے فروغ کے لیے کیے تھے۔ مسلمانوں نے بھی دلت لوگوں کی طرح' جو پہلے کانگریس کا ایک محفوظ ووٹ بینک سمجھے جاتے تھے' اب علاقائی حقوق اور طبقات و ذاتیات کی سیاست کرنے والی چھوٹی پارٹیوں میں دلچسپی لینا شروع کر دی۔ چنانچہ باہوجن سماج پارٹی اور جنتا دل جیسی جماعتیں جو نچلی ذات کے ہندوؤں' مسلمانوں اور محروم طبقات کے اتحاد کا نعرہ لے کر سامنے آئی تھیں ابھرتی ہوئی مضبوط قوتوں کے روپ میں جلوہ گر ہونے لگیں۔

دلت اور پسماندہ طبقات کی تحاریک کی شاندار کامیابیوں نے' جو خصوصیت کے ساتھ 1980ء کے بعد سے تیزی سے ابھر کر سامنے آئیں' مسلمانوں کو بہت متاثر کیا۔ ایسے گروہوں اور جماعتوں کی اپنے لیے خاطر خواہ اور بہتر تحفظات حاصل کر لینے میں کامیابی نے مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ ایسے گروہوں اور جماعتوں کے ساتھ مل کر اپنے حقوق کی جدوجہد کریں۔ رفتہ رفتہ مسلمانوں نے استحصال زدہ طبقات اور قومیتوں کے حقوق کی بات کرنے والے افراد' گروہوں اور پارٹیوں سے اپنے روابط استوار کرنا شروع کر دیئے۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے سیاست میں زیادہ متحرک اور فعال کردار ادا کرنا شروع کر دیا۔ 1992ء میں ہندو انتہا پسندوں کی جانب سے ایودھیا میں بابری مسجد کا انہدام بھارتی مسلمانوں کی زندگی میں ایک نیا موڑ ثابت ہوا۔ اس وقت کی مسلمان قیادت کی مسجد کو حفاظت اور ہزاروں مسلمان زندگیوں کو تحفظ فراہم کرنے میں مکمل ناکامی نے مسلمانوں کی سیاسی فکر میں بنیادی تبدیلی پیدا کر دی۔ ایسے میں ایک مسلمان طبقے نے ایسی مسلمان قیادت کی ضرورت پر زور دیا جو ہندو انتہا پسندوں کے ساتھ مذاکرات' افہام و تفہیم اور مصالحت کی راہ ہموار کرے۔ جبکہ مسلمانوں کے ایک اور طبقے نے' جن کے نقطہ نظر کا جائزہ ہم اس مضمون میں خصوصیت کے ساتھ لے رہے ہیں' ایک ایسی انقلابی قیادت کی ضرورت پر اصرار کیا جو 'اسلامی انقلاب' کی جانب رہنمائی کرے اور جو دوسرے غیر مسلم استحصال زدہ طبقوں کے ساتھ مل کر اونچی ذات کے ہندوؤں کے تسلط اور استبداد

کے خلاف جدوجہد کرے۔ ان کا نقطہ نظر تھا کہ ماضی کی طرح اب مسلمان معاشرے کے بڑے حصوں میں ہونے والی ترقی و پیشرفت سے کٹ کر زندگی بسر کرنے کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ مزید برآں ان کا اصرار تھا کہ نسبتاً چھوٹی اور محروم اقلیت ہونے کے ناطے بھارتی مسلمان اونچی ذات کے ہندوؤں کے 'طبقہ اشرافیہ' کا اکیلے مقابلہ نہیں کر سکتے بلکہ انہیں ظلم واستبداد کی نمائندہ قوتوں کا مقابلہ دوسرے استحصال زدہ عناصر کے ساتھ اشتراک عمل کے ساتھ کرنا ہوگا اور یہ کہ اپنی کسی پیشرفت میں رکاوٹ بننے کی بجائے اسلامی تعلیمات درحقیقت ایسے اتحاد و یکجہتی کی تشکیل کا درس دیتی ہیں۔ حالات و واقعات کی مناسبت سے مذہبی تشریح وتوضیح کرتے ہوئے اس مکتبہ فکر نے جماعت اسلامی' صوفیاء کے مزارات کے سجادہ نشینوں اور تبلیغی جماعت کے تکبرانہ اور رہبانیت آمیز رویوں کے برعکس جدید معاشرتی تنظیم کے ساتھ مربوط وہم آہنگ ایک نئی اسلامی فکر کی ضرورت پر زور دیا۔

مسلمان قیادت پر تنقید

'دلت آواز' کے لیے باقاعدگی سے لکھنے والے متعدد مسلمان موجودہ اسلامی قیادت پر سخت تنقید کرتے ہوئے اپنی طرز کے ایک 'اسلامی انقلاب' کے زبردست حامی ہیں کیونکہ ان کے خیال میں موجودہ بھارتی سلمان قیادت اونچی ذات کے ہندوؤں کی آلہ کار بن چکی ہے۔ اس لیے کہ ایسے قائدین اونچی ذات کے ہندوؤں کے بڑھتے ہوئے تشدد و بربریت کے جواب میں جدوجہد کی بجائے صبر و برداشت کا درس دیتے اور اسلام کے حقیقی پیغام کو بگاڑ کر پیش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر دلت آواز کے لیے باقاعدگی سے لکھنے والے رحمت اللہ ان مسلمان لیڈروں پر الزام عائد کرتے ہیں کہ انہوں نے اسلام کو روحانیت آمیز بنا کر رکھ دیا ہے جس کی پاداش میں انہیں قیادت سے دستبردار کر دینا چاہیے۔ انہیں شکایت ہے کہ ان مذہبی لیڈروں میں سے متعدد اونچی ذات کے ہندوؤں کے مفادات کے لیے کام کر رہے ہیں۔(5) دلت آواز کے ایک اور مستقل لکھنے والے قربان علی زمین زاد کا نقطہ نظر ہے کہ اسلام اور مسلمانوں پر بڑھتے ہوئے حملوں کے جواب میں امن وسلامتی کی تلقین کرنے والے لیڈر ہندو وسطائیوں کے آگے سر تسلیم خم کر چکے ہیں جو ایک گناہ کبیرہ ہے کیونکہ اسلام صرف خدا ہی کے آگے جھکنے کا حکم دیتا ہے۔(6) اسی طرح محمد

کامران کی رائے میں آج کے بھارت میں مسلمان قیادت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ نام نہاد مسلم قائدین کو زیادہ سے زیادہ مسلمان دانشور، مبلغ، بزرگ اور سیاستدان کا نام دیا جاسکتا ہے جن کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ وہ اپنی ہی تشکیل کردہ چھوٹی سی دنیا کے باسی ہیں۔ محکوم اور استحصال زدہ انسانیت کی نجات کے لیے میدان عمل میں آنے کی بجائے، ان کے خیال میں، وہ اعلیٰ طبقے کے ہندوؤں کی غلامانہ تقلید کرتے ہیں جو بھارتی مسلمانوں کو اپنے نازی ازم کا شکار رکھنا چاہتے ہیں۔(7)

ایران کے اسلامی انقلاب سے متاثر دلت آواز کے ایک اور مسلمان لکھاری اس حقیقت پر اظہار افسوس کرتے ہیں کہ بھارتی مسلمان تنظیموں کی قیادت مظلوموں کی دادرسی اور ظلم کے خلاف علم انصاف بلند کرنے جیسے فرائض کی ادائیگی میں مکمل طور پر ناکام ہو چکی ہے۔ ان کے خیال میں اس ظلم و بربریت کے پس منظر میں برہمنیت کارفرما ہے جس کی چیرہ دستیوں کا شکار ہونے والوں میں صرف مسلمان ہی نہیں بلکہ اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کے سوا بھارت کے تمام باسی شامل ہیں۔(8)

عموماً بھارت کے روایتی علماء دلت آواز میں لکھنے والے بہت سے مسلمانوں کی شدید تنقید کا نشانہ بنتے ہیں جو انہیں اسلام کی جدید معاشرتی فکر کے مقابلے میں محض مذہبی رسومات کی ظاہری بجاآوری کا علمبردار قرار دیتے ہیں۔ علماء کو اپنی شدید تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے ان کے لب و لہجے سے ان کی اسلامی شدت پسندوں سے قریبی مماثلت کا اظہار ہونے لگتا ہے۔ کچھ تو اس حد تک آگے نکل جاتے ہیں کہ وہ ایسی مسلمان قیادت کے لیے اسلام کے اندر کوئی گنجائش موجود نہیں پاتے اور ان کی بجائے اسلام کی نمائندگی اور مسلمانوں کی قیادت کے لیے غیر عالم قیادت کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ ایسے ہی خیالات کے حامل، بنگلور سے تعلق رکھنے والے ایک سینئر وکیل ایس اے مجیب لکھتے ہیں کہ آج کے یہ مولانا مسلمانوں کے لیے ایک بڑی زحمت کا باعث ہیں اور یہ کہ اسلام میں ایسی کسی مذہبی پیشوائیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے جو ان علماء نے مولانا ازم کی شکل میں رائج کر رکھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ ایک ایسا فرقہ ہے جو ہندوستانی مسلمانوں کی معاشرت میں نہایت بھیانک کردار ادا کر رہا ہے اس لیے کہ ان علماء نے اسلام کو چند رسومات کی محض ظاہری ادائیگی کا نظام بنا کے رکھ دیا ہے۔

لفظ مولانا پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ اس لفظ کا مطلب ’ہمارے مولا‘ یا ’ہمارے آقا‘ ہے یہ لفظ قرآن میں صرف دو مقامات پر استعمال ہوا ہے اور دونوں ہی جگہ اس سے مراد اللہ لی گئی ہے۔ مجیب کہتے ہیں کہ ایسے کسی مخصوص لفظ کو اپنی ذات کے لیے استعمال کرنا غیر اسلامی فعل ہے جس کا مطلب خود کو خدا کے مقابلے میں شریک ٹھہرانا ہے اور یہ عمل اسلام میں گناہ کبیرہ کے زمرے میں آتا ہے۔ وہ علماء پر الزام عائد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ نہ صرف جدید افکار ہی کے مخالف ہیں بلکہ مسلمانوں کے درمیان شدید نوعیت کے اختلافات پیدا کرنے‘ فرقہ وارانہ فسادات تشکیل دینے اور دوسرے مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں پر کفر کے فتوے صادر کرنے کا موجب بنتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ اپنے غیر سیاسی کردار کے دعوؤں کے باوجود علماء کی اکثریت کانگریس کی حمایت کرتی ہے جو درحقیقت بھارت میں برہمنیت کی سب سے بڑی علمبردار ہے۔ اور یوں وہ اسلامی تعلیمات کی تشریح وتفسیر بھی اپنے سرپرست اعلیٰ طبقے کے ہندوؤں کے مفادات کے عین مطابق کرتے ہیں۔ وہ غریب و پسماندہ مسلمانوں کے دیئے ہوئے چندوں کو عالیشان اور شاندار مسجدوں اور مدرسوں کی تعمیر اور تزئین و آرائش پر خرچ کرتے ہیں جو عملی طور پر غریب و پسماندہ مسلمانوں کی تعلیمی‘ معاشی یا معاشرتی ترقی میں کوئی کردار ادا نہیں کرتے۔ (9)

دلت آواز کے ایک اور مستقل لکھنے والے شمس العارفین عام مسلمانوں کو مولانا حضرات اور ان کے اپنی ہی طرز کے اسلام سے خبردار کرتے ہوئے ان پر اونچی ذاتوں کے سیاسی لیڈروں اور امریکی سامراج کے گماشتہ ہونے کا الزام عائد کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان کے سرپرستوں نے انہیں ایک غیر فعال رسوم زدہ اسلام کی تبلیغ کرنے کی ہدایت کر رکھی ہے تاکہ ناانصافی اور عدم مساوات کے خلاف جہاد کے قرآنی احکامات سے صرف نظر کیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ آج کا مسلمان بے بسی اور بے حسی کا شکار ہو چکا ہے۔ ان کے نقطہ نظر کے مطابق ایسے علماء کا تعلق چونکہ غیر اسلامی قوتوں کے ساتھ ہے اس لیے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ ان کی تقلید کرنا اور ان کی تحریروں کو پڑھنا فوری طور پر ترک کر دیں۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ ایسے علماء کو خدا اور اس کے بندوں کی ملامت کا سامنا کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ (10)

شمس العارفین کا خیال ہے کہ اونچی ذات کے ہندوؤں کے بڑھتے ہوئے جبر واستبداد کے جواب میں مسلمانوں کو اطاعت و فرمانبرداری کا درس دینے والے مسلمان لیڈر اور علماء درحقیقت

بھارتی مسلمانوں کو ایک بے جان اور مردہ قوم میں بدل رہے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کو متضاد سمت کی جانب لے جانے والے لوگ درحقیقت منافقین کے ٹولے سے تعلق رکھتے ہیں اور چونکہ انہوں نے مسلمانوں کا بھیس بدل رکھا ہے اس لیے وہ مسلمانوں کے اعلانیہ دشمنوں سے زیادہ خطرناک ہیں۔ وہ امن کا پرچار کرتے ہیں اس لیے کہ انہیں خوف ہے کہ انقلابی جدوجہد ان کے معاشی اور سیاسی مفادات کے لیے خطرہ بنے گی، جو اعلیٰ طبقوں کے ساتھ وابستہ ہیں۔(11)

دلت آواز کے لیے لکھنے والے مسلمانوں کی اکثریت ملک کی بڑی مسلم تنظیموں کی قیادت کے بارے میں ایسے ہی جذبات و احساسات رکھتی ہے۔(12) اس وقت ہم ان کی موجودہ مسلمان قیادت پر تنقید کا جائزہ لیتے ہیں جو اصولی طور پر جماعت اسلامی، تبلیغی جماعت اور صوفیاء و مشائخ کے مزارات کے وارثوں اور سجادہ نشینوں کا احاطہ کرتی ہے۔

جماعت اسلامی

جماعت اسلامی کی تشکیل اس کے بانی سید ابوالاعلیٰ مودودی کے ہاتھوں 1941ء میں سرانجام پائی۔ آج یہ ایک مرکزی تنظیم ہے جس کی شاخیں پورے بھارت میں پھیلی ہوئی ہیں۔(13) مودودی نے جماعت اسلامی کو اسلامی انقلاب کے ایک ایسے ہراول دستے کے طور پر تشکیل دیا جو انسانوں کے بنائے ہوئے نظریاتی اور سیاسی نظاموں کو ایک ایسی مکمل (خدائی) اسلامی مملکت سے بدل دے گا جس میں مکمل ضابطہ حیات کے طور پر اسلام کا نظام قائم ہوگا۔ اگرچہ مسلمان اکثریت کے ملکوں پاکستان اور بنگلہ دیش میں جماعت اسلامی ایک رجسٹرڈ سیاسی جماعت ہے لیکن بھارت میں یہ اپنے آپ کو بقول خود اسلامی اور ثقافتی سرگرمیوں تک محدود رکھتی ہے جس کے تحت وہ مسلمانوں کے لیے اسلامی لٹریچر کی اشاعت و تقسیم اور اسلامی تعلیمات کی ترویج کا اہتمام کرنے کے ساتھ ساتھ غیر مسلموں تک اسلام کی دعوت کے ساتھ پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔ پاکستان اور بنگلہ دیش کے برعکس بھارت میں جماعت اسلامی جمہوریت اور سیکولرازم کی حمایت کرتی ہے، ریاست کی جانب سے تمام مذاہب کے لیے مساویانہ طرز عمل کی توقع رکھتی ہے اور اس بات پر یقین رکھتی ہے کہ دور حاضر کے بھارت میں سیکولر جمہوریت ہندو فسطائیت کا واحد حل ہے۔ مسلم اکثریتی علاقوں میں جماعت اسلامی کو نچلے متوسط طبقے کی مضبوط حمایت حاصل

ہے۔تبلیغی جماعت کے برعکس جو ایک عوامی تحریک کے طور پر اپنا تشخص قائم کرنے میں ناکام ہو چکی ہے جماعت اسلامی مختلف عوامی سطحوں میں اپنا مضبوط دائرہ اثر قائم کرنے میں کامیاب نظر آتی ہے۔

دلت آواز میں لکھنے والے مسلمان جو ایک نئی انقلابی اسلامی قیادت کے پرزور حامی ہیں' جماعت اسلامی کو اپنی بھرپور تنقید کا نشانہ بناتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں جماعت اسلامی نے اپنے بانی مولانا مودودی کے پیغام اور اصولوں سے نہ صرف مکمل انحراف کیا ہے بلکہ اعلیٰ طبقے کے ہندوؤں کے مفادات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کے انقلابی منشور میں بڑے پیمانے پر ردوبدل کر دیا ہے۔مثلاً اپنے ایک مضمون میں ڈاکٹر این سراج الدین لکھتے ہیں کہ جماعت اسلامی غیر فعال اور متروک افکار کی حامل ایک جماعت بن کر رہ گئی ہے جس کے ظاہری ڈھانچے سے اس کے بانی کا جذبہ' لگن' ہمت اور ولولہ سب غائب ہو چکے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ صوفیاء کرام کے طریقہ کار کے برعکس کہ جن کا جذبہ خدمت اور تمام انسانوں سے محبت غیر مسلموں کے اسلام قبول کرنے کا سب سے بڑا سبب بن گئے تھے' جماعت اسلامی کی موجودہ قیادت نہ صرف دلت لوگوں سے ایک فاصلہ رکھتی ہے بلکہ اونچی ذات کے ہندوؤں کی خوشنودی بھی حاصل کرنا چاہتی ہے حتیٰ کہ ان فسطائیت نواز پرتشدد ہندو تنظیموں کی بھی جو مسلمانوں کی ازلی دشمن ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ دلت لوگوں' خانہ بدوشوں اور چھوٹی ذاتوں سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کو برہمنی سامراج کے خلاف انقلابی قیادت فراہم کرنے کی بجائے جماعت اسلامی نے 'سب کے لیے امن اور محبت' کا فرقہ تشکیل دے رکھا ہے اور یوں ظالم کے خلاف مسلح جہاد کا اسلامی حکم مصلحت کوشی کی نذر کر دیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ جماعت اسلامی نے اسلام کے معنی اطاعت کوشی بنا کر رکھ دیئے ہیں جب کہ اس کے دوسرے معانی ''تحفظ'' کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔سراج الدین کہتے ہیں کہ تحفظ کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان نہ صرف ایک دوسرے کو تحفظ عطا کریں بلکہ برائی کی تمام قوتوں کے خلاف سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح ڈٹ جائیں۔(14)

جماعت اسلامی سے بالکل ایسا ہی ایک شکوہ غفار شاہ کو بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جماعت اسلامی نے اونچی ذات کے ہندوؤں کی بہیمانہ فسطائیت پر خاموش تماشائی کا کردار ادا کر کے ''اسلامی انقلاب'' کے حقیقی پیغام کو نظر انداز کر دیا ہے۔ بجائے اس کے کہ وہ ''دانت کے بدلے

دانت" اور "آنکھ کے بدلے آنکھ" کے اسلامی اصول پر عمل کرتے ہوئے مسلمانوں پر ہونے والے ظلم و بربریت پر اپنے ردعمل کا اظہار کرتی وہ اپنا دوسرا گال بھی پیش کر کے مسیحی حکمت عملی اپنائے ہوئے ہے۔(15)

دلت آواز کا حصہ بننے والی دوسری مسلم تحریروں میں جماعت اسلامی پر احساس برتری و تفاخر کا شکار ہونے کے الزامات بھی عائد کیے جاتے ہیں۔ ان الزامات کے مطابق مرکزی سطح کی ایک منظم اور اپنے دعووں کے مطابق "خدائی مشن کے بھرپور جذبے" کی حامل اس جماعت کی کارکنیت زیادہ تر شہری علاقوں کے متوسط اور پڑھے لکھے افراد کو دی جاتی ہے۔ دلت آواز کے لیے باقاعدگی سے لکھنے والے اور جریدے کے اردو حصے (جو آجکل شائع نہیں ہو رہا) کے مدیر اقبال احمد شیرف اس بارے میں دلیل دیتے ہیں کہ کارکنیت کی امتیازی اور نہایت سخت شرائط اور اسلام کی اپنے ہی انداز کی تشریح کی وجہ سے جماعت اسلامی مسلمانوں کی عوامی سطح سے اپنا ناطہ توڑ چکی ہے۔ مسلمان آبادی کے بڑے حصے کو درپیش تہہ در تہہ معاشرتی، معاشی، تعلیمی اور سماجی مسائل پر توجہ دینے کی بجائے وہ صرف اسلامی قوانین شریعت، اصول وضوابط اور احکامات کی بات کرتی ہے اور یوں وہ مسلمانوں کو درپیش گھمبیر مسائل کی تمام تر وجہ ان کی اپنے مذہبی فرائض سے غفلت کو قرار دیتی ہے۔ وہ یقین کے ساتھ باور کراتی ہے کہ اگر لوگ اچھے مسلمان بن جائیں تو خدا ان کی تمام مشکلات حل کر دے گا۔ شیرف کے خیال میں یہ انداز فکر نہ صرف غیر حقیقی بلکہ غیر اسلامی بھی ہے۔(16)

سلیمان فاروقی جماعت اسلامی کے اس تضاد کا زیادہ منطقی جائزہ لیتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ وہ دوسرے مسلمان تجزیہ نگاروں کی طرح جماعت اسلامی کو اسلام کی ایک بگڑی ہوئی شکل پیش کرنے پر اعلیٰ طبقے کے ہندوؤں کا آلہ کار ہونے کا الزام عائد کریں وہ دلیل پیش کرتے ہین کہ جماعت اسلامی کے کارکنوں اور لیڈروں کا معاشرتی صورتحال کے بارے میں نقطہ نظر درحقیقت ان کے سماجی مرتبے نے تشکیل دیا ہے۔ ان لوگوں کی اکثریت نچلے متوسط طبقے سے تعلق رکھتی ہے اور حال ہی میں انہوں نے بالائی معاشرتی سطحوں کی جانب پیش رفت بھی کی ہے۔ اس خدشے کے پیش نظر کہ کہیں وہ افلاس زدہ مسلم عوامی اکثریت کا حصہ بننے پر مجبور نہ ہو جائیں، یہ طبقہ ان سے ایک فاصلہ رکھنا چاہتا ہے۔ ایسے میں یہ اسلامی نمائندے غیر ارادی طور پر اپنی ہی طرز کی بالکل

جداگانہ مذہبی تشریحات کرتے ہیں جو انہیں مسلم عوامی اکثریت کے فکری دھارے سے بہت دور لے جاتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان کی اختراع شدہ یہ منفرد اسلامی تشریحات ان کے بلند تر معاشرتی درجوں کے حصول کے لیے واسطے کا کام سرانجام دیتی ہیں اور جن کو وہ موجودہ نظام کا حصہ بن کر ترقی حاصل کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں نہ کہ نظام کا بنیادی ڈھانچہ تبدیل کرنے کے لیے۔ وہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں سے جو خود کو مسلم عوام سے ایک فاصلے پر رکھنا چاہتے ہیں' اسلام کی حقیقی اور آزادانہ تفسیر و دانش کی توقع رکھنا غیر حقیقی امر ہے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ یہ صرف مسلمانوں کے عوامی دھارے سے فطری طور پر ابھرنے والے دانشور ہی ہیں جو اسلام کا ایک حقیقی اسلامی نقطہ نظر تشکیل دے سکتے ہیں۔(17)

مسلمانوں کی جانب سے دلت آواز کا حصہ بننے والی بیشتر تحریروں میں جماعت اسلامی کی اسلام کی دعوت کو غیر مسلموں تک پہنچانے کی کوششوں کو بھی جو اس کے بنیادی مقاصد میں سے ایک ہے' شدید تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ شیرف اپنے ایک مضمون میں جماعت کی طرف سے کی جانے والی اونچی ذات کے ہندوؤں کا دل جیتنے کی کوششوں کو بھی تنقیدی نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسے میں وہ مسلمانوں کے فطری اتحادیوں مثلاً دلت' قبائلیوں اور پست ذاتوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں سے رابطے کو یکسر نظرانداز کر دیتے ہیں' حالانکہ ان کے اور مسلمانوں کے درمیان ایک مشترکہ ماضی' ایک جیسے حالات زندگی اور سب سے بڑھ کر برہمنیت کے طبقاتی امتیاز کا شکار ہونے کی مشترکہ روایت موجود ہے۔ شیرف کہتے ہیں کہ جماعت اسلامی انسانیت کے نام پر کیے جانے والے تمام تر دعوؤں کے باوجود دلت مسلم اتحاد و مکالمے کے سوال کو سنجیدگی سے لینے پر مکمل طور پر ناکام ہو چکی ہے اور یوں وہ معاشرے کے بنیادی حقائق سے کٹ چکی ہے۔(18)

شیرف کی طرح طارق علی بھی جماعت اسلامی کے طریقہ کار کو اپنی تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے کہتے ہیں کہ جماعت اسلامی کے تبلیغی مقاصد کتنے ہی عظیم کیوں نہ ہوں' ان مقاصد کے حصول کے لیے اپنایا جانے والا راستہ اونچی ذات کے ہندوؤں سے کیا جانے والا بین المذاہب مکالمہ ہے جو عملی طور پر لاحاصل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے سب سے متعصب اور ہلاکت خیز دشمن برہمنی سامراج سے ایسا تعلق ''مقدس نسل پرستی'' کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر جماعت اسلامی کی قیادت کو واقعتاً بھارت کے معاشرتی حقائق کی بصیرت ہوتی تو وہ دلت اور

دوسرے غیر مسلم استحصال زدہ طبقات کے ساتھ رابطے کو اولیت دیتی جو آج کے بھارت میں سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔(19) زمین زاد کے خیال میں جماعت اسلامی کی طرز پر ہندو مسلم اتحاد کی وکالت کرنا محض طبقاتی اتحاد کی حمایت ہے جو رجعت پسندوں اور بالادستوں کا پرامن سمجھوتہ ہے اور جس کا مطلب مسلم عوام، دلت افراد، خانہ بدوشوں (قبائلیوں) اور چھوٹی ذاتوں کے افراد سے واضح منافقت اور دھوکہ دہی ہے۔ ان کا نقطہ نظر ہے کہ ہندو مسلم اتحاد کے سرابی مفروضے کے پیچھے بھاگنے کی بجائے جماعت اسلامی کو دلت مسلم اتحاد کے لیے ایک مضبوط تحریک کی بنیاد رکھنی چاہیے۔(20)

دلت آواز کی متعدد مسلمان تحریریں جماعت اسلامی کی ان کوششوں کو جو وہ ہندو فسطائیت کی بڑھتی ہوئی قوت کے مقابلے کے لیے کر رہی ہے بالکل بے سود بلکہ ہندو مفادات کے عین مطابق قرار دیتی ہیں۔ اس سلسلے میں اظہار خیال کرتے ہوئے زمین زاد کہتے ہیں کہ جماعت اسلامی ہندو فسطائیت کو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف تعصب کا نام دیتی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اس بات پر بھی یقین رکھتی ہے کہ اس کا خاتمہ ہندو شدت پسند گروہوں سے خیالات کے تبادلے، بین المذاہب مذاکرے اور ایسے لٹریچر کی اشاعت سے ہو جائے گا جو ان کے بارے میں اسلام کے مثبت طرز فکر کی عکاسی کرتا ہو۔ حقیقی صورتحال کا تجزیہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ ہندو استبداد محض تعصب کی پیداوار نہیں ہے بلکہ طبقاتی درجہ بندیوں کا نتیجہ ہے جس کی شاخیں پیچ در پیچ پھیلے معاشرتی و معاشی ڈھانچوں سے جڑی ہوئی ہیں۔ لہٰذا اس صورتحال سے حقیقی چھٹکارا صرف ذاتیات اور طبقاتی تسلط کے خلاف منظم جدوجہد ہی سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جماعت اسلامی کبھی بھی ایسا حقیقت پسندانہ نقطہ نظر اختیار نہیں کر سکتی اس لیے کہ مسئلے کا جو ادراک اس نے کیا ہے وہ بجائے خود غلط ہے کیونکہ یہ ایک عظیم المرتبت درجے پر خود کو فائز رکھنے کے اصرار کا نتیجہ ہے۔

زمین زاد دلیل دیتے ہیں کہ ہندو سامراج درحقیقت مسلمانوں کی کھلم کھلا مخالفت نہیں کرتا بلکہ انہیں بھارت کی تمام تر برائیوں کا ذمہ دار ٹھہرانے کے لیے مقصد کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس کے لیے وہ ان کے درمیان ''مسلمان دشمنی'' کے خلاف نفرت کا بیج بو کر ان کے ساتھ دوسرے استحصال زدہ طبقات مثلاً دلت، خانہ بدوشوں اور نچلی ذات کے لوگوں کے اتحاد کے امکانات کو

معدوم کر دیتا ہے کیونکہ ایسا ایک اتحاد اونچی ذات کے ہندوؤں کے لیے خطرے کی علامت بن سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسی صورتحال میں ان عناصر کے ساتھ مذاکرے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا البتہ ان کے خیال میں ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلمانوں' دلت افراد اور دوسرے استحصال زدہ طبقات کے مابین باہم مشاورت اور عظیم تر اتحاد کے لیے تحریک چلائی جائے۔ اور یہ ایک ایسا مقام ہے کہ جہاں جماعت اسلامی کوئی مثبت کردار ادا نہیں کر سکتی کیونکہ وہ ایسے کسی بھی عمل کو بروئے کار لانے کے لیے نہایت منفی نقطہ نظر رکھتی ہے۔(21)

تبلیغی جماعت

دورِ حاضر کے مسلمان علماء اور جماعت اسلامی کی موجودہ قیادت کی طرح دلت آواز میں شائع ہونے والی مسلمانوں کی تحریروں میں تبلیغی جماعت کے طریقہ کار کو بھی شدید تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ تبلیغی جماعت کو دنیا کی سب سے بڑی اسلامی تحریک کہا جاتا ہے جس کی نہ صرف دنیا کے بیشتر ملکوں میں شاخیں پھیلی ہوئی ہیں بلکہ اس کے ارکان کی تعداد لاکھوں میں ہے۔(22) تبلیغی جماعت کا آغاز 1920ء میں مولانا محمد الیاس کی پرکشش شخصیت کے ہاتھوں مسلم شناخت اور عقیدے کے اجراء و تحفظ کے لیے ہوا تھا۔ ابتداء میں مولانا کی مساعی کا مرکز دہلی اور اس کے اطراف خصوصاً میوات کا علاقہ تھا۔ لیکن دیکھتے ہی دیکھتے ان کی تحریک نہ صرف پورے بھارت بلکہ دوسرے ملکوں میں بھی پھیل گئی۔ تبلیغی جماعت کا سب سے بڑا اور اہم مقصد مسلمانوں کو اسلامی احکامات پر سختی سے عمل کرنے کی ترغیب دلانا ہے۔ اگرچہ اس کے بانی نے تبلیغی جماعت کی تخلیق کو ایک اسلامی معاشرے کے قیام کے لیے پہلے قدم کے طور پر ترتیب دیا تھا جس کی بنیادوں پر ایک اسلامی ریاست کا احیاء ہو سکے لیکن تبلیغی جماعت اپنی موجودہ شکل وصورت میں روایتی سیاست سے کوسوں دور ہے۔ اس کی نظر میں مسلمانوں کے تمام تر مسائل کا حل عقیدے کی پختگی اور نجی عبادات کی صحیح بجا آوری میں ہے' اس یقین کے ساتھ کہ ایسا کر لینے سے خدائی مدد اور غیبی نصرت حاصل ہو جائے گی۔ تبلیغی جماعت کے پیروکار بھارت کے متعدد حصوں میں بڑی تعداد میں موجود ہیں جن میں سے زیادہ تر کا تعلق مسلمانوں کے نچلے متوسط اور کارکن طبقے سے ہے۔

دلت آواز میں اپنی تحریریں بھیجنے والے بیشتر مسلمان تبلیغی جماعت کے طریقہ کار کے شدید

مخالف ہیں جس کی وجہ جماعت کا دوسری دنیا کی بنیاد پر تشکیل پانے والا فلسفہ ہے جو ان کے خیال کے مطابق اسلامی تعلیمات سے مکمل انحراف ہے۔

زمین زاد لکھتے ہیں کہ اگرچہ تبلیغی جماعت کا بنیادی مقصد غیر اسلامی طور اطوار اور رسوم و رواج کے خلاف جہاد اور عام مسلمانوں کو عقائد کی بنیادی تعلیمات فراہم کرنا تھا لیکن ترقی معکوس کرتے ہوئے یہ جماعت محض عبادات کی تلقین کا ''کلب'' بن کر رہ گئی ہے۔ دنیا بھر میں پھیلے وسیع وعریض اور مضبوط نظام کے ساتھ اس جماعت کو مسلمانوں کی معاشرتی' سیاسی' تعلیمی اور معاشی ترقی میں فعال کردار ادا کرنا چاہیے تھا لیکن ایسا کرنے سے اس نے صریحاً صرف نظر کیا ہے۔ درحقیقت ایسے علماء کی سرکردگی میں کہ جن کے روز وشب محض مدرسوں اور مسجدوں ہی کے اطراف گردش کر رہے ہیں یہ جماعت ایک ایسے اسلام کا نقشہ پیش کرتی ہے کہ جو غیر انقلابی اور جامد قسم کے اوصاف رکھتا ہے۔ ایک ایسا اسلام جو محض مذہبی رسومات کی ظاہری بجا آوری کا تقاضا کرتا ہے۔(23)

کچھ ایسے ہی خیالات کا اظہار کرتے ہوئے تبلیغی جماعت کے طریقہ کار کے بارے میں اپنے ایک تفصیلی مضمون میں نفیس الحسن رقمطراز ہیں کہ تبلیغی جماعت کے قائدین کا اصرار ہے کہ مسلمانوں کو درپیش تمام تر مشکلات کا حل نمازوں میں پوشیدہ ہے۔ مزید برآں یہ قائدین تلقین کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو دنیاوی معاملات میں الجھنے کی بجائے اپنی ابدی زندگی کے بارے میں عمدہ توقعات پیدا کرنی چاہئیں جب کہ وہ خود نہایت پرآسائش زندگیاں گزار رہے ہیں۔ حسن کہتے ہیں کہ تبلیغی جماعت رہبانیت کے جس نظام کا پرچار کر رہی ہے اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ قرآن وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ زندگی میں کامیابی اور مسرت مشینی انداز میں دوہرائی جانے والی عبادات اور دعاؤں کے ذریعے حاصل نہیں ہوسکتی بلکہ ایسی کامیابی استحصال زدہ طبقات کی آزادیوں کے ساتھ مشروط ہے۔ حسن اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ واضح اسلامی احکامات کے باوجود تبلیغی جماعت مظلوموں کی دادرسی اور ظالموں کی بیخ کنی جیسے موضوعات کے بارے میں بالکل چپ سادھے ہوئے ہے۔(24)

تبلیغی جماعت کے 'مزاروں کی پرستش' ایسے غیر اسلامی اعمال کے خلاف کیے جانے والے کام کو سراہتے ہوئے پی اے سلام دلت آواز کے ایڈیٹر کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ تبلیغی

جماعت برہمنی استبداد کے خلاف آواز بلند کرنے کے اپنے اسلامی فرض کو مکمل طور پر نظر انداز کر چکی ہے۔(25)

ایسے ہی کچھ خیالات کا اظہار کرتے ہوئے مشتاق احمد لکھتے ہیں کہ تبلیغی جماعت ترجیحانہ سطحی اور مذہبی رسومات پر مشتمل اسلام کی دعوت دیتی ہے جس کا حقیقت کی دنیا میں بسنے والے محکوموں اور مظلوموں کے مسائل کے حل سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ بجائے اس کے کہ وہ انسانیت کو مذہب کے لبادے میں ملبوس استبدادی قوتوں کے گماشتوں اور ظالموں کے آہنی شکنجے سے رہائی دلائے' وہ کہتے ہیں کہ تبلیغی جماعت کی تمامتر توجہ کا مرکز غیر عملی اور اضافی مسائل کی بے مقصد تفاصیل ہیں جن میں بیت الخلاء کے استعمال کی اخلاقیات' ناخن کاٹنے کا طریقہ کار اور سفر کے دوران ادا کی جانے والی رسومات اور پڑھی جانے والی دعائیں شامل ہیں۔(26)

ایک اور لکھنے والے ایس ایم ابراہیم مدنی افسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلام کو محض مسجدوں اور مذہبی رسومات تک ہی محدود رکھتے ہوئے تبلیغی جماعت نے اسلام کو اس کے حقیقی انقلابی اور معاشرتی منشور سے جدا کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں اسلام دین اور دنیا کے درمیان ایسی کسی تفریق کی حمایت نہیں کرتا جو تبلیغی جماعت نے قائم کر رکھی ہے۔ دنیا کے معاملات سے لاتعلقی اختیار کرتے ہوئے تبلیغی جماعت نے عملی طور پر مسلمانوں کے معاشی خوشحالی کے جائز حق کی نفی کر دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ صورتحال اونچی ذات کے ہندوؤں کی توقعات کے عین مطابق ہے کہ جو مسلمانوں کو ترقی کرتے ہوئے دیکھ نہیں پاتے۔(27)

دلت آواز کی بیشتر مسلم تحریروں میں تبلیغی جماعت کی سیاسی دھارے سے لاتعلقی کو بھی بھرپور تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ مثلاً اس سلسلے میں اظہار خیال کرتے ہوئے ایس ایم میر لکھتے ہیں کہ اگرچہ اسلام مذہب اور سیاست میں کسی تفریق کا قائل نہیں لیکن تبلیغی جماعت کا اصرار ہے کہ مسلمانوں کو سیاست سے کوئی سروکار نہیں رکھنا چاہیے جبکہ دنیا بھر میں مسلمانوں کو درپیش بیشتر مسائل کا تعلق سیاست سے ہے۔ لیکن تبلیغی جماعت کا اصرار ہے کہ یہ مسائل مسلمانوں کے اسلام کی راہ سے بھٹک جانے کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں۔ یوں بجائے ان مسائل کے سیاسی حل کے بارے میں رہنمائی کرنے کے تبلیغی جماعت کا خیال ہے کہ اگر مسلمان اپنی نجی زندگیوں میں اچھے اور نیک لوگ ہوتے اور اپنے فرائض وعبادات کو درست طریقے سے ادا کرتے تو اس کے بدلے

میں خدا ان کو تمام مصائب ومشکلات سے چھٹکارا دلا دیتا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس عمل کے ذریعے تبلیغی جماعت اونچی ذات کے ہندوؤں کی آلہ کار بن جاتی ہے جو مسلمانوں کو اپنا محکوم واطاعت گزار دیکھنا چاہتے ہیں۔(28)

زمین زاد بھی تبلیغی جماعت کی سیاست کے میدان سے کنارہ کشی کے اتنے ہی مخالف ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ جماعت کے قائدین بڑے فخر کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ سیاست سے کوئی تعلق نہیں رکھتے لیکن درحقیقت یہ صرف سیاست ہی کا شعبہ ہے کہ جو مسلمانوں اور دوسرے استحصال زدہ طبقات کے حقوق کی ضمانت بن سکتا ہے۔(29)

دلت آواز کی کچھ مسلم تحریروں میں تبلیغی جماعت پر الزام عائد کیا جاتا ہے کہ وہ صرف علماء ہی کو قرآن کے مقدس متن کا ترجمان قرار دیتے ہوئے عام مسلمانوں کی قرآنی تفہیم کو رد کر دیتی ہے۔ اس طریقے سے وہ چاہتی ہے کہ عام مسلمان جو عربی نہیں جانتے ''فضائل عمل'' کے تفصیلی مضامین ہی پر تکیہ کریں جو کہ تبلیغی جماعت کی نصیحتوں اور ہدایتوں کا مجموعہ ہے۔ درحقیقت ایسے مضامین ان فرضی روایتوں پر مشتمل ہیں جو مذہبی رسومات کی ظاہری بجا آوری کے اخروی فائدوں کا حساب کتاب پیش کرتی ہیں اور جن کا کام محض ایسی لوریوں کا ہے کہ جو مسلمان عوام کو مدہوشی کی حالت میں پہنچا دیں تا کہ وہ جبر واستبداد کے خلاف اٹھ کھڑے نہ ہوں۔(30)

اسی سے ملتا جلتا نقطہ نظر ایم این مصطفیٰ کا بھی ہے جن کا خیال ہے کہ مسلمانوں کی قرآن تک براہ راست رسائی کو مسترد کرتے ہوئے اور اسے علماء کی ملکیت بناتے ہوئے تبلیغی جماعت نے عام مسلمانوں سے ان کی ہدایت کا واحد ذریعہ بھی چھین لیا ہے جس پر عمل پیرا ہو کر وہ اسلام کی تمام مخالف قوتوں کے خلاف سینہ سپر ہو سکتے تھے۔ مصطفیٰ کہتے ہیں کہ قرآن تمام ہی مسلمانوں کے سمجھنے اور عمل کرنے کے لیے ہے نہ کہ صرف علماء کو بلند درجات کا حامل بنانے کے لیے۔ جو لوگ اس سے متضاد دعوے کرتے ہیں وہ درحقیقت قرآن حکیم کی عظیم بصیرت اور اس کے حقیقی پیغام کو اپنے تصرف میں رکھنا چاہتے ہیں۔ ایسا کوئی بھی عمل ناجائز ہے کیونکہ اسلام میں دینی پیشوائیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اپنا نقطہ نظر بیان کرتے ہوئے وہ بہت سے دوسرے مسلمانوں کے ہم خیال نظر آتے ہیں جو دلت آواز کے کالموں میں اپنا مافی الضمیر بیان کرتے ہیں اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تبلیغی جماعت بانی جماعت کے حقیقی نصب العین سے روگردانی کرتے ہوئے ایک

''انقلاب مخالف'' قوت کا روپ دھار چکی ہے جو بھارتی مسلمانوں کے لیے بہت بڑے خطرے کی علامت ہے۔(31)

صوفیاء کے مزاروں کے نگران

بھارت میں اسلام کی اشاعت میں مختلف سلسلوں سے تعلق رکھنے والے صوفیائے کرام نے بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ ان مرحومین صوفیائے کرام کی درگاہیں اور آستانے جن میں ان کے مزارات ہیں ملک کے مختلف حصوں میں پائے جاتے ہیں جہاں تمام مذاہب سے تعلق رکھنے والے عقیدت مند حاضری دیتے ہیں۔ ان درگاہوں کے نگران (مجاور یا سجادہ نشین) اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ ان صوفیاء سے روحانی کسب فیض پا چکے ہیں اور اس لیے ان کے نہایت مقرب ہیں۔

دلت آواز میں شائع ہونے والے بہت سے مضمونوں میں ان سجادہ نشینوں پر تنقید دیکھنے کو ملتی ہے جو اپنے لیے بلند مقام و مرتبے کا دعویٰ کرتے ہوئے بندے اور خدا کے درمیان ایک واسطے کا کردار ادا کرنا چاہتے ہیں۔ ان تحریروں میں اس صورتحال کو اسلامی تعلیمات کے منافی قرار دیا گیا ہے جو درحقیقت تمام مذاہب میں سب سے زیادہ جمہوریت پسند ہیں۔

اپنے ایک مضمون میں نوید حسین لکھتے ہیں کہ بیشتر مجاور اور سجادہ نشین ہندو پنڈتوں سے چنداں مختلف نہیں اس لیے کہ وہ دینی پیشوائیت کے علمبردار ہیں۔ ایسے اسلامی نمائندوں پر توہم پرستی اور بے جا رسومات سے وابستگی کا الزام عائد کرتے ہوئے نوید حسین کہتے ہیں کہ ایسی ''بدعتوں'' کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے جو درحقیقت عقیدتمندوں سے پیسے کمانے کا ذریعہ ہیں۔ ان کے نقطہ نظر کے مطابق اس صورتحال کا سب سے بڑا تضاد یہ ہے کہ وہ صوفیائے کرام جن کی نمائندگی کے یہ سجادہ نشین دعویدار ہیں اپنی زندگیوں میں ان غیر اسلامی طور اطوار کے خلاف جہاد کرتے رہے۔ اپنے تجزیے میں وہ ایسے نام نہاد پیروں، سجادہ نشینوں اور ہندو برہمنوں کے درمیان گہری مماثلت کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مزارات سے عقیدت اور ان سے مرادوں کی طلب اسلامی تعلیمات کے بالکل برعکس ہے۔ عہد حاضر میں مرحوم صوفیائے کرام کے مزاروں کی پرستش کو ہندوؤں کی بتوں کی پوجا سے تشبیہ دیتے ہوئے وہ اسے غیر اسلامی قرار دیتے

ہیں۔(32) پس وہ کہتے ہیں کہ برہمن اور مجاور دونوں ہی آریاؤں کی پیشوائی جماعت سے تعلق رکھتے ہیں جب کہ مذہبی پیشوائیت اسلام کی جمہوری روح کے بالکل برعکس ہے۔

دلت آواز میں شائع ہونے والے ایک اور مسلمان محبوب سبحان کے ایک مضمون میں کچھ ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا گیا ہے جن کے مطابق ان ہندووانہ رسومات نے مسلمانوں کو بزدل بنا دیا ہے اور ان سے ظلم واستبداد کے خلاف ان کا جذبہ جہاد چھین لیا ہے۔ دلت آواز کے مسلمان لکھنے والوں میں سے کوئی بھی معاشرے میں مجاوروں کے عملی کردار کے بارے میں تحسین وستائش کے جذبات نہیں رکھتا البتہ ان میں سے کچھ افراد صوفیائے کرام کی مثبت خدمات کو سراہتے ہیں جبکہ کچھ دوسرے افراد صوفی روایت میں آزادی فکر کی گنجائش کے بارے میں ضرور سوال اٹھاتے ہیں کیونکہ ان کا بنیادی فلسفہ عملی طور پر دوسری دنیا سے متعلق اور ترک دنیا کی ترغیب دلانے والا ہے۔(33)

ایک نئی اسلامی قیادت

آج کی مذہبی قیادت پر شدید اعتراضات کے ساتھ ساتھ اسے حقیقی اسلامی فکر سے انحراف کا موجب اور اس کے اونچی ذات کے ہندوؤں کے ساتھ گہرے رشتوں میں مربوط ہونے کے یقین کے ساتھ دلت آواز میں شائع ہونے والی بیشتر مسلم تحریریں ایک انقلابی اسلامی قیادت کی ضرورت پر زور دیتی ہیں جو ان کی توقعات کے مطابق اسلام کی مساوات اور معاشرتی انصاف جیسی تعلیمات کے عین مطابق ہو۔ ایک ایسی اسلامی قیادت جو صرف مسلمانوں ہی کے حقوق کے لیے نہیں بلکہ بھارت کے تمام مظلوم اور استحصال زدہ طبقات کے بنیادی حقوق کے لیے جدوجہد کرے۔ ان تحریروں میں اسلام کو مثبت انداز فکر کا حامل ہونے کے ساتھ ساتھ جامع انقلابی' معاشرتی اور سیاسی پروگرام کا علمبردار ظاہر کیا گیا ہے۔ ان کے مطابق اسلام محض مذہبی رسومات کی ٹھیک سے بجا آوری کا نام نہیں ہے بلکہ وہ مثبت معاشرتی تبدیلیوں کے لیے بھرپور قوت محرکہ کا نام ہے۔ یہاں یہ امر دلچسپی کا حامل ہے کہ دلت آواز کی کسی بھی مسلم تحریر میں اسلامی فقہ کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا حالانکہ یہ ایک ایسا موضوع ہے کہ جس کے بارے میں علماء نہایت فکرمند رہتے ہیں۔ اس کے بدلے میں یہ لوگ حقیقی اسلامی بصیرت کے لیے براہ راست قرآن سے استفادے کی

ضرورت پر زور دیتے ہیں اور ایسے میں وہ فقہ کے بنیادی اصول وضوابط اور کسی بھی عالمانہ تشریح و تفسیر کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔

دلت آواز کے لیے لکھنے والے مسلمان بھارت کی موجودہ اسلامی قیادت کو بدعنوان نااہل اور سب سے بڑھ کر غیر اسلامی قرار دیتے ہوئے ایک بالکل نئی مسلمان قیادت کی ضرورت پر زور دیتے ہیں جو ان کی توقعات کے عین مطابق انقلابی خیالات کی حامل اور کمال جرأت کے ساتھ اونچی ذات کے ہندوؤں کے ظلم واستبداد کے خلاف علم جہاد بلند کرنے والی ہوگی۔ موجودہ مسلمان قیادت کے برعکس ایسی ایک قیادت استبدادی قوتوں کے خلاف ایک متحدہ جدوجہد میں دوسرے مظلوم ومحکوم طبقوں کے ساتھ مل کر جدوجہد کرے گی۔ چنانچہ 1992ء میں بابری مسجد کی تباہی اور اس کے ساتھ ساتھ بھارت کے مختلف حصوں میں مسلمانوں کی بڑے پیمانے پر قتل وغارتگری پر دلت آواز میں شائع ہونے والے ایک تفصیلی مضمون میں قربان علی زمین زاد افسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب مسلمان قیادت نہایت جذباتی انداز میں امن اور صبر وبرداشت کی تلقین کر رہی تھی تو بالواسطہ طور پر وہ منظم برہمنی فسطائیت کے ڈھانچے کو مزید مضبوطی عطا کر رہی تھی۔ زمین زاد کہتے ہیں کہ اونچی ذات کے ہندوؤں کے جبر واستبداد کے خلاف ایک ایسی نئی مسلمان قیادت کو سامنے آنا چاہیئے جو طاغوتی قوتوں کے خلاف جدوجہد کے اسلامی جذبے سے سرشار ہو۔ تاہم وہ کہتے ہیں کہ ایسی کوئی بھی قیادت تنہا کوئی بڑی تبدیلی نہیں لاسکتی اس لیے اسے برہمنیت کے شکار دوسرے متاثرین طبقات کے ساتھ متحد ہو کر چلنا ہوگا۔ یہ باور کرنا کہ مسلمان اپنے حقوق کے حصول کے لیے تنہا جدوجہد کر سکتے ہیں نہ صرف غیر حقیقی بلکہ غیر اسلامی بھی ہے اس لیے کہ اسلام ایک سچے مسلمان سے دنیا کے تمام محروم ومظلوم طبقات کے حقوق کے لیے جدوجہد کرنے کی توقع کرتا ہے۔ مسلمانوں کو یہ سمجھنا چاہیے کہ تمام ہی غیر مسلم ان کے دشمن نہیں ہیں اس لیے انہیں وضاحت کے ساتھ برہمن طبقاتی تقسیم کو اپنے بڑے دشمن کے طور پر پہچان لینا چاہیے اور یوں اس نظام کے استحصال کا شکار دوسرے گروہوں اور طبقات کے ساتھ مل کر وسیع اتحاد بنانا چاہیے۔

دلت آواز کا حصہ بننے والی متعدد مسلم تحریریں موجودہ مسلمان قیادت کے علاقائی اور ذاتیاتی پس منظر کو بھارتی مسلمانوں کو درپیش بیشتر مسائل کی بنیادی وجہ قرار دیتی ہیں اور ایک ایسی نئی قیادت کی وکالت کرتی ہیں کہ جو معاشرے کے نچلے طبقوں سے ابھرے اور موجودہ قیادت کی جگہ

لے لے۔ زمین زاد اس جانب توجہ مبذول کراتے ہوئے کہتے ہیں کہ موجودہ مسلمان قیادت کا تعلق شمالی بھارت کے اردو ہندی بولنے والے خطوں سے ہے اور جو بے دخل کسانوں' زمینداروں اور مولویوں کے گروہوں پر مشتمل ہیں۔ یہ لوگ اونچی ذات کے ہندوؤں سے مسلمان ہونے والے افراد کی طرح خود کو دوسروں کی نسبت برتر و افضل سمجھتے اور خود کو خان' سید اور شیخ کہتے ہوئے اپنے غیر ملکی ہونے پر فخر محسوس کرتے ہیں۔ ایسے گروہ مجموعی طور پر اشرف کہلاتے ہیں اور مسلمانوں ہی کے درمیان ایک چھوٹی سی اقلیت کا درجہ رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ دیکھا یہ گیا ہے کہ یہ اشرف اقلیت دوسرے مسلمان افراد سے ہٹ کر فقط اپنے ہی مقاصد کے حصول کے لیے سرگرم عمل ہے اور جن کی ضروریات و مسائل ان سے بہت مختلف بلکہ بعض مواقعے پر تو ان کے برعکس ہیں۔

شیرف کے خیال کے مطابق شمالی بھارت کی اشرف قیادت باقی تمام مسلمانوں کو اپنا غلام تصور کرتی ہے۔ (34) اسی طرح پٹنہ کے ایک ڈاکٹر اور آل انڈیا بیک ورڈ مسلم مورچہ کے صدر ڈاکٹر اعجاز علی کہتے ہیں کہ 'اشرف مسلمان' قیادت گونگی' بہری اور اندھی ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کو درپیش مصائب و آلام سے بالکل بے نیاز ہے۔ اگرچہ اسلام' انقلابی معاشرتی نظام کا علمبردار ہے لیکن اشرف مسلمان اپنی بنیادیں بیرون ملک میں ہونے کی وجہ سے تکبر و رعونت کا شکار ہیں اور دوسرے مسلمانوں کو خود سے کمتر خیال کرتے ہیں۔ (35) وہ دلیل دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ روایتی اشرف قیادت سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ مسلمان عوام کے معاشرتی' معاشی اور تعلیمی مسائل کے حل میں دلچسپی لے گی۔ بلکہ یہ گروہ طبقاتی امتیاز اور تضادات کو ہوا دینے کی کوششوں میں سرگرم عمل رہتا ہے اور اونچی ذات کے ہندوؤں کا آلہ کار بن کر نچلی ذات کے مسلمانوں کو چھوٹے غیر مسلم طبقات اور دلت لوگوں سے برسر پیکار رکھتا ہے تا کہ مسلمان عوام پر ان کا تسلط برقرار رہے۔ وہ زور دے کر کہتے ہیں کہ اگرچہ اشرف قیادت تمام مسلمان آبادی کی نمائندگی کی دعویدار ہے لیکن درحقیقت اپنے مخصوص مفادات کے حصول کے لیے مصروف عمل ہے۔ یہ لوگ مسلمان عوام کے حقیقی مسائل سے ان کی توجہ ہٹا کر فرقہ ورانہ فسادات کو ہوا دیتے ہیں جس کے لیے انہیں تیل پیدا کرنے والے مسلمان ملکوں سے بھاری مالی امداد موصول ہوتی ہے۔ (36)

دلت آواز کی کچھ مسلم تحریروں میں 'اشرف قیادت' کی مسلمان عوام کے بنیادی مسائل سے بے نیازی کو ان کی آریائی نسلی بنیادوں سے جوڑا جاتا ہے جو یہاں کے آبائی دراوڑی

(Dravidian) باشندوں کے خلاف ہیں۔اس سلسلے میں شفیق احمد اپنا نقطہ نظر بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اشرف قیادت میں اعلیٰ ہندو ذاتوں سے اسلام قبول کرنے لوگ شامل ہیں جنہوں نے محض قوت اور اقتدار کے حصول کے لیے اسلام قبول کیا تھا۔ ان کے برعکس مسلم عوام کے آباؤاجداد اونچی ذات کے ہندوؤں کے جبر واستبداد سے بچنے کے لیے مشرف بہ اسلام ہوئے تھے۔وہ کہتے ہیں کہ اشرف مسلمانوں نے ہمیشہ اسلام کو نچلی ذاتوں کے مسلمانوں پر راج کرنے کے لیے استعمال کیا ہے جو کہ قرآنی تعلیمات سے مکمل انحراف ہے۔اپنے اعلیٰ حسب ونسب پر نازاں یہ لوگ نہ صرف دلت وسیع تر اتحاد ہی کے مخالف ہیں بلکہ مسلمانوں کے باہمی اتحاد و یگانگت کے بھی خلاف ہیں کیونکہ ان کے مفادات انسانیت کے افتراق و انتشار ہی سے وابستہ ہیں۔(37)

اپنے غیر ملکی آبائی تعلق کی وجہ سے اشرف طبقے کے مسلمانوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ نچلی ذاتوں سے تعلق رکھنے والے طبقات کے باہمی اتحاد و یکجہتی کے سخت مخالف ہیں جن کے بارے میں اندازہ ہے کہ ان کا تعلق آریاؤں سے پہلے کی دراوڑی نسلوں سے ہے۔اس بارے میں اپنا نقطہ نظر بیان کرتے ہوئے انتظار انصاری جن کا تعلق مسلمانوں کی ایک چھوٹی ذات جولاہا سے ہے لکھتے ہیں کہ اشرف مسلمانوں کا تعلق اونچی ذات کے ہندوؤں کی طرح آریاؤں کی نسلوں سے ہے جن کے درمیان بہت سی اقدار مشترک ہیں۔اسی باہمی قرابت داری کی وجہ ہی سے یہ دونوں گروہ دوسرے تمام طبقات کو دبانے اور محکوم رکھنے کے مشترکہ لائحہ عمل پر عمل پیرا ہیں۔بہت سے اشرف مسلمانوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ غیر اشرف مسلمانوں سے نفرت کرتے اور دلت یا نچلی ذاتوں سے تعلق رکھنے والی پارٹیوں کی بجائے ہندو فسطائیت کی علمبردار جماعتوں کو ووٹ دینے کو ترجیح دیتے ہیں۔انصاری ان پر الزام عائد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک طرف تو وہ اونچی ذات کے ہندوؤں کے آلہ کار بن کر غیر اشرافیہ مسلمانوں کے درمیان فسادات کی سازشیں کرتے ہیں جبکہ دوسری طرف وہ دلت اور چھوٹی ذات کے ہندوؤں کے بارے میں ان کے درمیان اشتعال پیدا کرتے ہیں تاکہ اس تفرقہ بازی میں ان کی بالادستی برقرار رہے۔اس لیے وہ رائے ظاہر کرتے ہیں کہ ایک انقلابی جدوجہد میں اشرف طبقے کے کسی مثبت کردار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔اس لیے غیر اشرف مسلمانوں' دلت اور نچلی ذاتوں سے تعلق رکھنے والے دوسرے

طبقات کو ایک وسیع تر اتحاد کے لیے جدوجہد کرنی چاہیے جس کی بدولت اونچی ذات کے ہندوؤں اور اشرف مسلمانوں کے ظالم طبقات کا مقابلہ کیا جا سکے۔ (38)

زمین زاد، شیرف، علی، احمد اور دلت آواز کے لیے لکھنے والے بہت سے دوسرے مسلمان ایک نئی طرز کی مسلم قیادت پر زور دیتے ہیں جو ان نچلی ذاتوں کے مسلمان طبقات سے جنم لے اور جو بھارتی مسلمانوں کی اکثریت خاص طور پر ہندی اردو زبانوں کے علاقوں سے دور بسنے والے مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہو۔ ان کے خیال میں یہ وہ مسلمان ہیں جو اردو ہندی بولنے والے اشرف مسلمانوں کے برعکس نہ صرف مسلم عوام کے مسائل و مشکلات کا خاطر خواہ ادراک و احساس رکھتے ہیں بلکہ اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کے آلہ کاروں کے برعکس ایک انقلابی اسلامی قیادت کا شعور بھی رکھتے ہیں۔ اس بارے میں نظام الدین انصاری پر یقین ہیں کہ دلت مسلم اتحاد کی جدوجہد غیر اشرف مسلمانوں کی کوششوں سے ہی بار آور ہو گی کیونکہ اشرف مسلمانوں کی اکثریت خود کو ابھی تک حکمران طبقے ہی میں شمار کرتی ہے اور نہ صرف دلت لوگوں ہی کو نگاہ حقارت سے دیکھتی ہے بلکہ اپنے ہم مذہب چھوٹے طبقات سے تعلق رکھنے والے افراد کو بھی۔ اس لیے وہ کبھی بھی دلت مسلم اتحاد کو عظیم نصب العین کے طور پر نہیں اپنا سکتے۔ (39)

دوسری طرف چونکہ غیر اشرف مسلمان دلت افراد کے قریب تر ہیں اس لیے وہ دلت مسلم اتحاد کے فروغ میں عظیم کردار ادا کر سکتے ہیں اور ہندو استحصال کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے کی خاطر خواہ اہلیت رکھتے ہیں۔ غیر اشرف مسلمانوں کی اکثریت کا تعلق اسلام قبول کرنے والے دلت افراد کی موجودہ نسلوں سے ہے۔ پروفیسر رحمت اللہ کے مطابق اسی نسبت سے وہ اور دلت خونی رشتوں میں جڑے ہوئے بھائی ہیں۔ غیر اشرف مسلمان اپنے دلت بھائیوں ہی کی طرح شہروں کی پسماندہ اور کچی آبادیوں میں رہتے ہیں، ویسے ہی اذیت ناک حالات کا شکار ہیں اور انہی کی طرح برہمنی تعصب و استبداد کا شکار ہیں۔ ان حقائق کے پیش نظر یہ ایک فطری امر ہے کہ یہ دونوں گروہ باہم متحد ہو جائیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ایسا ممکن ہو جائے تو وہ مل کر ایک ایسا طاقتور سیاسی بلاک بنانے میں کامیاب ہو جائیں گے جو تعداد میں اونچی ذات کے ہندوؤں کو کہیں پیچھے چھوڑ دے گا۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اونچے طبقے کے بیشتر مسلمانوں نے اسلام ایک کاروباری ضرورت کے طور پر قبول کیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ وہ اونچی ذات کے ان ہندوؤں کو ناراض نہیں

کرنا چاہتے جنہوں نے اسلام کے خلاف اعلانیہ جنگ کا آغاز کر رکھا ہے۔ اس لیے دلت مسلم اتحاد کی مساعی کے لیے نہ تو ایسے عناصر پر اعتماد ہی کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ ایک سچی انقلابی اسلامی تحریک کی قیادت کریں گے۔ (40)

آزادی اور دبدھا۔ ایک نئی اسلامی فکر

دلت آواز کے لیے لکھنے والے بہت سے مسلمان ایک نئی اسلامی فکر کی ترویج اور اسلامی تعلیمات کی جداگانہ تفسیر و تشریح کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ تاہم ان کی نظر میں ایسی منفرد توقعات اسلام کے روایتی فکری نظام میں کوئی اضافہ نہیں بلکہ حقیقت میں غیر حقیقی تشریح و وضاحت کے دبیز پردوں میں چھپی سچی اسلامی روح کو منظر عام پر لانا ہے، جسے موجودہ مذہبی قیادت نے عوام سے اوجھل کر رکھا ہے۔ اس نئی اسلامی سوچ نے دلت مسلم اتحاد کی جدوجہد کے لیے دو اہم موضوعات کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا ہے جیسا کہ ان تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اول معاشرتی آزادی اور دوئم مذہبی بندشوں سے پاک تمام محکوم طبقات کا اتحاد۔

اسلام کی یہ نئی تفہیم روایتی اسلامی فکر سے کئی لحاظ سے مختلف ہے۔ اول، روایتی اسلامی سوچ کے برعکس یہ تفہیم اپنے نظریات و خیالات میں نہایت مدلل انداز رکھنے کے ساتھ ساتھ اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کے لیے نہایت جامع حوالہ جات بھی فراہم کرتی ہے جن کے تحت وہ عہد حاضر کے مسلمانوں کو درپیش مصائب و مشکلات کا حل قرآن حکیم کی تعلیمات کی روشنی میں تلاش کرتی ہے۔ لہٰذا اس نئی فکر کو اپنے اطراف کے ماحول سے بے نیاز محض ایک تحریری مطالعہ نہیں کہا جا سکتا بلکہ رحمت اللہ کے الفاظ میں یہ اسلام کی تفہیم کا ایک نیا انداز ہے جو اسلام کی تحریری روایت کا دورِ حاضر کے بھارت کے خصوصی تناظر میں جائزہ پیش کرتی ہے۔ (41) دوئم، یہ نئی مذہبی فکر محکوموں اور استحصال زدہ طبقات کے حقوق کے لیے ایک بھرپور صدا بلند کرتی ہے اور مذہبی تعلیمات کی تفہیم اسی پس منظر میں کرتی ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ یہ طرز فکر ہندوستانی اسلامی مذہبی آزادی کی نمائندگی کرتی ہے اس لیے کہ یہ سوچ کی بجائے تحریک پر زور دیتی ہے جو عمل اور اس کے نتیجے میں تجربے اور نظریئے کا حسین امتزاج ہے۔ اس زاویہ نگاہ سے اسلام ایک انقلاب آفرین معاشرتی تبدیلی کا پیامبر نظر آتا ہے جو ظلم و استبداد کے خلاف عملی جدوجہد کر رہا ہے نہ کہ عقائد و رسومات کا

ایک سطحی مجموعہ ہے۔ یوں نجات کا مفہوم اسی دنیا اور معاشرے کی اجتماعی زندگی میں بھی سمجھا جا سکتا ہے جو ظلم و استبداد کی مختلف شکلوں اور روایتوں سے آزادی کی تلقین سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ معاشرتی ذمہ داری اس دنیا کے بعد کی اخروی زندگی کے لیے ایک لازمی شرط کا درجہ رکھتی ہے۔

یہ اسلامی مطالعہ زیادہ تر قرآنی تعلیمات پر انحصار کرتا ہے اور کسی حد تک نبی اسلام صلعم کی تعلیمات سے براہ راست استفادہ بھی کرتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ درمیان میں پچھلی صدیوں کی اس اسلامی روایت اور روایتی اسلامی تشریح و تفسیر سے مکمل اجتناب برتتا ہے جس کا مقصد عدم مساوات اور ظلم و استبداد کو شرعی تحفظ عطا کرنا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے یہ اسلامی تفہیم روایتی علماء کی مذہبی ذرائع پر اجارہ داری اور ان کی ذاتی انتخاب کی تفسیر کو چیلنج کرتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ مذہب کی بھی آزادی ہے جو اسے 'تقلید' کے شکنجے سے آزاد کرتی ہے اور یوں تخلیقی تشریح و تفسیر کے حق میں دلیل دیتے ہوئے شرع کی بدلتی ہوئی معاشرتی ضرورتوں کے تحت 'اجتہاد' کا حق استعمال کرتی ہے۔

اس سلسلے کی آخری بات یہ ہے کہ روایتی اسلامی مذہبی تفہیم کے بالکل برعکس چونکہ یہ مذہبی فکر مکمل طور پر بھارت ہی میں پروان چڑھی ہے اس لیے یہ باہمی اتحاد کی مذہبیات کو جنم دیتی ہے۔۔۔ ایسی مذہبیات جو مسلمانوں کو باہمی مفادات کے حصول کے لیے غیر مسلموں کے ساتھ اشتراک و تعاون کی اجازت دیتی ہے۔ جب اسے دوسرے استحصال زدہ طبقات کو دعوت اسلام کے پیامبر کے طور پر دیکھا جائے تو یہ ایک ایسے انقلابی پیغام کے روپ میں نظر آتی ہے جو مساوات اور بھائی چارے پر دلالت کرتا اور باہمی اتحاد و یگانگت کے ساتھ برہمنی استبداد کے خلاف مشترکہ جدوجہد کی دعوت دیتا نظر آتا ہے۔ اس طرح طبقہ بالا کے خلاف یہ مشترکہ جدوجہد قبول اسلام کی شرط عائد نہیں کرتی۔ اس تفہیم کے مطابق اسلام تمام محکوم افراد کی آزادیوں کے لیے جدوجہد کا فرض عائد کرتا ہے جن میں غیر مسلم افراد و طبقات بھی شامل ہیں۔ (42) ایسے میں اسلام ایک معاشرتی انقلابی پروگرام کا نام ہے اور مذہب کی حدود سے قطع نظر عالم انسانیت کے لیے معاشرتی، معاشی، ثقافتی اور سیاسی آزادیوں کی نوید لاتا ہے۔ (43)

دلت آواز کی مسلم تحریروں سے ابھرنے والا آزادیوں کا یہ تصور قرآن حکیم سے براہ راست استفادہ کرتا نظر آتا ہے جو دو لحاظ سے نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ اول یہ کہ یہ

ایک عام آدمی کا مطالبہ ہے جو مقدس پیغام الٰہی سے براہ راست استفادے کا حق استعمال کرتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس مطالعے سے حاصل ہونے والی ایک دلچسپ تعبیر کے تحت مقدس پیغام سے براہ راست تشریح و وضاحت حاصل کر کے اسے عملی زندگی میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ مسعود اظہر لکھتے ہیں کہ قران حکیم کی بت کی طرح پرستش کرنا' سجانا اور سنوارنا' ایک جادوئی کرشمے کے طور پر استعمال کرنا اور یا پھر اس کے مطالب و معانی کی تفہیم کے بغیر اسے ایک منتر کی طرح جپنا اس کی عظیم بصیرت و ہدایت سے محروم کر دیتا ہے' جیسا کہ بھارت میں ایک عام معمول ہے۔

بلکہ ان کے خیال میں جو لوگ عربی نہیں جانتے انہیں عظیم قرآنی تعلیمات کی صحیح تفہیم کے لیے قرآن کو ترجمے کے ساتھ پڑھنا چاہیے۔ لیکن اس ضرورت سے قطع نظر بیشتر علماء اپنی اجارہ داری کو درپیش ممکنہ خطرات سے بچنے کے لیے مسلمان عوام کو قرآن کی انقلاب آفرین تعلیمات سے محروم رکھنا چاہتے ہیں۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ ایسے علماء اللہ کی بجائے برہمنی معاشرتی تسلسل کی پوجا کرتے ہیں اور اس لیے انہیں بتوں کے پجاریوں ہی کے نام سے پکارا جانا چاہیے۔ (44)

زمین زاد دلت آواز کے نہایت متاثر کن اور دانشور لکھنے والوں میں سے ایک ہیں جو اسلام کی ایک جداگانہ تفسیر کے حق میں دلیل دیتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ اسلامی عقائد کی غیر حقیقی تشریح و تفسیر کے بارے میں سخت تنقید کرتے ہیں جو ان کے خیال میں استبدادی سامراج کی راہ ہموار کرنے کے لیے کی جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے اشرف طبقے کی جانب سے اسلام کو ہر قیمت پر امن کے فلسفے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے اور یوں وہ بھارت کی متعدد قومیتوں کی پرامن بقائے باہمی کا پرچار کرتا ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ اسلام کا حقیقی فلسفہ جس امن کی دعوت دیتا ہے وہ بھیڑیے اور بھیڑ' قاتل اور مقتول اور ظالم اور مظلوم والا امن نہیں ہے بلکہ وہ معاشرتی انصاف کی بنیادوں پر قائم ہونے والا عزت واحترام والا امن ہے جو بھارتی تناظر میں استبداد کی تمام قوتوں کے خلاف صرف مسلح جدو جہد ہی کے ذریعے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اور اس جدو جہد میں مسلمانوں کو ان محکوم لوگوں سے متحد ہونا پڑے گا جو آزادی کی راہ دیکھ رہے ہیں۔ (45) تقدیر کا عقیدہ ایک اور اہم اسلامی موضوع ہے جس کی زمین زاد کے خیال میں از سرنو تشریح ہونی چاہیے۔ وہ کہتے ہیں کہ تقدیر کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سب کچھ انسان کے مقدر میں لکھ دیا گیا ہے۔ وہ خبر دار

کرتے ہیں کہ اس کے ذریعے مسلمانوں کو مکمل محکومی و خود سپردگی کی حالت تک پہنچانے کی کوشش سے بچانا چاہیے۔ اس کے علاوہ کچھ لوگوں کا یہ نظریہ کہ مسلمانوں پر نازل ہونے والے تمام ابتلاء و مصائب ان کی نمازوں میں غفلت کی وجہ سے خدا کے غضب کا نتیجہ ہیں' درحقیقت مظلوم کے اس پر ہونے والے مظالم کے لیے خود اسی کو ذمہ دار ٹھہرانے کی ایک واضح مثال ہے جو برہمنی مذہب کے 'کرما فلسفے' کی ایک بھونڈی نقالی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ نماز اسلام میں بنیادی اہمیت کی حامل ہے لیکن صرف یہی ایک مسلمانوں کی آزادی کی ضمانت نہیں دے سکتی۔ زمین زاد کہتے ہیں کہ نماز کے ساتھ ساتھ معاشرتی عمل نہایت ضروری ہے جس کے بغیر یہ بے حس منافقت اور پرفریب توجیہ میں بدل جاتی ہے۔ فلسفہ نماز کی منفرد وضاحت کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ ایک محکوم کے لیے جبر و استبداد کے خلاف جدوجہد ہی سب سے بڑی عبادت ہے اور اس عبادت سے بڑھ کر کوئی عمل خدا کے لیے محبوب نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح قرآن حکیم کی آیات کو ان کے بین السطور پوشیدہ انقلابی معانی جانے بغیر جادوئی منتروں کی طرح جپتے رہنا کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ (46) زمین زاد جس نئی اسلامی قیادت کی ضرورت پر زور دیتے ہیں وہ اپنی توجہ کا مرکز حقیقی دنیا کے مسائل اور محکوم مسلمان طبقات کی آزادی کی جدوجہد کو بنائے گی نہ کہ خالص مذہبی مسائل کے موضوعات کو کیونکہ اسلام کی ترقی و ارتقاء کا دارومدار مسلمانوں ہی کی ترقی و نشوونما پر ہے۔ (47) ایک اور مقام پر وہ یہی دلیل دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ مذہب کا مقصد انسان کی مدد کرنا ہے نہ کہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ (48)

اسلام کا یہاں پیش کیا گیا نقطہ نظر دلت آواز کا حصہ بننے والی متعدد مسلم تحریروں کے ذریعے ایک ایسے انقلابی آزادانہ معاشرے کو بنیادیں فراہم کرتا دکھائی دیتا ہے جو ہر قسم کے ظلم و استبداد کے خلاف جدوجہد کررہا ہے۔ اسی نقطہ نظر کے تحت ونو داحمد کہتے ہیں کہ اسلام کا یہ اعلامیہ کہ "نہیں کوئی معبود سوائے اللہ کے" ایک انقلابی نعرہ ہے جو معاشرے کے تمام وڈیروں اور آقاؤں کو رد کر دیتا ہے۔ یہ تمام بتوں کے انہدام کی ایک دعوت ہے نہ صرف ان کی کہ جو مجسموں کی صورت میں ہیں اور جن کی پوجا کی جاتی ہے بلکہ ان بتوں کی بھی جو قوت' ذات' طبقے' معاشیات حتیٰ کہ مذہبی استعماریت کے نام پر قائم ہیں۔ لیکن وہ کہتے ہیں کہ اس انقلابی پیغام کو آج کے مسلمانوں نے یکسر فراموش کر دیا ہے۔ (49)

دلت آواز کے متعدد دوسرے مسلمان لکھاریوں نے بھی مذہب کی حقیقی روح اور اس کے خالی ڈھانچے کے بنیادی فرق کو محسوس کیا ہے۔ مثال کے طور پر درویش' ایڈیٹر کے نام اپنے خط میں لکھتے ہیں کہ اسلام کی 'حقیقی روح' اس کی ظاہری رسومات کے مقابلے میں کہیں زیادہ اہمیت کی حامل ہے کیونکہ قرآن کے مطابق اعمال صالحہ کے بغیر عقیدہ بالکل فضول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ افضل ترین نیکی ہر قسم کے جبر واستبداد کے خلاف جدوجہد ہے۔ (50) اسی طرح انتظار انصاری اظہار تاسف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ علماء اور آج کے مسلمان اشرف طبقے نے اسلام کے حقیقی پیغام کی عام مسلمانوں تک رسائی پر قدغن لگا رکھی ہے جس کی وجہ سے وہ اسلامی رسوم ورواج کے خوگر ہو چکے ہیں۔ (51) اور ایک مسلمان اپنے مضمون میں لکھتے ہیں کہ وہ لوگ جو تسلط کے خلاف جہاد کرتے اور میدان جنگ میں مارے جاتے ہیں جنت میں جاتے ہیں مگر وہ لوگ جو اسلام کی حقیقی روح کو پس پشت ڈال کر گز گز بھر لمبی داڑھیوں کے ساتھ اپنے وقت کا مصرف دن بھر کی عبادت گزاری میں ڈھونڈتے ہیں جہنم واصل ہوں گے۔ وہ الزام عائد کرتے ہیں کہ بدعنوان اور ریشہ دوان مسلمان قیادت اسلام کے ظاہری ڈھانچے کی صورتگری کر رہی ہے اور اس کی حقیقی روح کو پس پشت ڈال رہی ہے اس لیے ایسی قیادت سے فوراً ہی چھٹکارا حاصل کر لینا چاہیے۔ (52)

زمین زاد لکھتے ہیں کہ آج کے مسلمانوں نے خود کو مذہب کی غیر اہم اور ظاہری حالتوں سے متعلق رکھتے ہوئے اسلام کی حقیقی نجات کے فہم وادراک کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ان کے خیال میں ایک نئی اسلامی قیادت کا سب سے بڑا کام یہ ہوگا کہ وہ بیک وقت خود کو اسلام کے معاشرتی آزادی کے پیغام سے وابستہ رکھتے ہوئے اور محکوم طبقات کو استحصال سے نجات دلاتے ہوئے' اسلام کی حقیقی مذہبی روح کو بند' محدود اور حبس زدہ نظام سے آزادی دلائے گی جسے' ان کے خیال کے مطابق' جاگیردارانہ آمریت اور سہل پسند مولویوں نے اس درجے پر لا کھڑا کیا ہے۔ (53) اس نئی اسلامی تفہیم کے حامیوں کے نزدیک تبدیلی مذہب کا بھی بالکل نیا مفہوم ہے۔ ایک سچے مسلمان کے لیے استحصال کا موجب بننے والے گناہ آلود معاشرتی استبدادی ڈھانچوں کی بیخ کنی سب سے بڑا نصب العین ہے۔ اس بارے میں نعیم سہروردی کہتے ہیں کہ اسلام قبول کرنا محض عقائد کا زبانی اقرار نہیں ہے بلکہ یہ موجودہ معاشرتی ڈھانچوں کی انقلابی تبدیلی کے لیے گہری وابستگی کا تقاضا کرتا ہے۔ (54) اسلام کے پیغام کو دوسروں تک پہنچانے اور انہیں دعوت اسلام دینے کی

اہمیت اپنی جگہ ہے لیکن ان کی دلیل کے مطابق مسلمانوں کا استحصال زدہ طبقات کے ساتھ اشتراک وتعاون ان کے اسلام قبول کرنے سے مشروط نہیں ہے۔ اسی طرح عیسیٰ حق کہ جن کا مضمون دلت آواز میں باقاعدگی کے ساتھ شامل ہوتا ہے، پر یقین ہیں کہ مسلمانوں کے دلت طبقے سے اتحاد و یکجہتی کے لیے ان کا اسلام قبول کرنا بالکل ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ مسلمان مذہبی امتیاز سے بالاتر ہو کر ہر صورت میں استحصال زدہ افراد کی مدد کریں۔ اور بھارت کے سب سے زیادہ استحصال زدہ افراد دلت ہی ہیں۔ حق کہتے ہیں کہ اسلام بین المذاہب اتحاد و اشتراک کی حمایت کرتا ہے جیسا کہ قرآن میں مذکور ہے۔ 'تمہارے لیے تمہارا دین اور میرے لیے میرا دین'۔

پیغمبر اسلام محمد صلعم نے خود یہودیوں کے ساتھ مل کر اپنے مشترکہ دشمن کے خلاف جنگ کی تھی، اس تقاضے کے بغیر کہ پہلے وہ اسلام قبول کریں۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام کے اسی اصول کو آج بھارت میں بھی اپنایا جانا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمان اپنے مذہبی تقاضوں سے بخوبی عہدہ برآ ہوتے ہوئے بھی دوسرے نظر انداز کیے گئے طبقات کے ساتھ اشتراک وتعاون کر سکتے ہیں۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلمان خود پسندی کے تنگ نظرانہ خول سے باہر آ جائیں۔(55)

خلاصہ وحرف آخر

جیسا کہ 'دلت آواز' کی مسلم تحریروں کے تجزیے کے دوران ہم نے دیکھا کہ مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد خصوصاً طویل مدت سے محرومی کا شکار نچلی ذاتوں سے تعلق رکھنے والے طبقات جو بھارت کی مسلمان آبادی کا ایک بڑا حصہ ہیں اب تقاضا کر رہے ہیں کہ ان کی آوازوں کو سنا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ موجودہ مسلمان قیادت کی حقیقی مسلم نمائندگی اور اسلام کی ترجمانی کے دعوے کو چیلنج کرتے ہیں۔ جہاں اندرونی طور پر احتجاج کی یہ صدائیں علماء اور اشرف مسلمان قیادت کو ہدف تنقید بناتی ہیں وہیں وہ بیرونی طور پر اونچی ذات کے ہندوؤں کو بھی اپنی بھرپور تنقید کا نشانہ بناتی ہیں اس لیے کہ یہ مسلمان ان دونوں ہی کو مسلم عوام کے شدید استحصال کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے جائزہ لیا، ان آوازوں کی بڑھتی ہوئی شدت کو مسلمان عوام کی بڑھتی ہوئی

سیاسی بصیرت کے تناظر میں دیکھا جاسکتا ہے جو کانگریس پارٹی کی اقتدار سے تنزلی، علاقائی اور طبقاتی سیاسی جماعتوں کی کامیابی، اونچی ذات کے ہندوؤں اور برہمنوں کے خلاف دلت اور نچلی ذات کے ہندوؤں کی تحریکوں کی کامیابیوں اور سب سے بڑھ کر بڑھتی ہوئی ہندو فسطائیت خصوصاً 1992ء میں بابری مسجد کے انہدام پر مسلمان قیادت کی مسلم عوام اور مسجد کو تحفظ عطا کرنے میں ناکامی اور اس کے بعد بھارت کے بڑے حصے میں مسلمانوں کے خلاف تشدد کے واقعات کے پس منظر سے ابھری ہے۔ ہندو مسلح جارحیت کے بھارت میں بڑھتے ہوئے اختیار و وسائل کے ساتھ اس انقلابی پیغام کی مقبولیت کی توقع بے جا نہ ہوگی خصوصاً ایک ایسے وقت میں جب یہ جارحیت اقتدار کے ایوانوں میں مضبوطی سے براجمان ہو چکی ہے اور سول سوسائٹی کے بڑے اداروں کو اپنی گرفت میں لے چکی ہے۔ احتجاج کی یہ صدائیں ایک اور نقطہ نظر سے بھی نہایت اہمیت کی حامل ہیں اور وہ یہ کہ ان سے بھارتی مسلمانوں کے عام نقطہ نظر کا اظہار ہوتا ہے جو جبر و استحصال کے خلاف جدوجہد کے پس منظر سے اجاگر ہو رہا ہے۔ اس اعتبار سے یہ ایک بالکل نئی صورتحال سے آگاہی دلاتا ہے جسے 'اسلام کی مذہبی آزادی' کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اس بات پر اصرار کرتے ہوئے کہ علماء کے محدود تصور اسلام کے برعکس اسلام محض چند مذہبی رسومات کی ظاہری بجا آوری کا نام نہیں، دلت آواز کے بیشتر مسلمان لکھنے والے اسلام کو ایک معاشرتی ضابطے اور انقلابی سیاسی پروگرام کی حیثیت سے ہر قسم کے ظلم و استحصال کے خلاف جہاد کرنے والے ایک مکمل ضابطہ حیات کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اس اسلامی نقطہ نظر سے یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ خیالات و موضوعات کو اسلام کی نظریاتی شخصیات مثلاً مودودی اور امام خمینی سے مستعار لیا گیا ہے لیکن اس صورتحال میں ان کا استعمال نہایت جداگانہ پس منظر میں اور بہت مختلف مقاصد کے لیے کیا گیا ہے۔ دلچسپی کی بات یہ ہے کہ ان لکھنے والوں کی جانب سے موجودہ اسلامی گروہوں اور تنظیموں مثلاً جماعت اسلامی کی سیاست اور کارگزاریوں کو بھی شدید تنقید کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ وہ عوامی زندگی میں ان کے انقلابی انداز کے باوجود انہیں اونچی ذات کے ہندوؤں کا کاسہ لیس دیکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ تحریریں غیر مسلم اقلیتوں اور استحصال زدہ طبقات کے ساتھ اشتراک و یکجہتی کے جو تانے بانے بنتی ہیں وہ بھی انتہائی اہمیت کے حامل ہیں کیونکہ ان کے مطابق اسلام ایسی کسی پیشرفت میں رکاوٹ بننے کی بجائے ان کا نہایت مثبت انداز میں خیر مقدم کرتا ہے۔

یہاں بین المذاہب مکالمے پر اسلام کے منفرد نقطہ نظر کا اظہار بھی ہوتا ہے جہاں مکالمے سے مراد معاشرتی آزادیوں کے مشترکہ نصب العین کے لیے دوسرے محکوم طبقات کے ساتھ مل کر سعی و جدوجہد کرنا ہے جو کہ مکالمے کے روایتی انداز سے کہیں جدید اور روشن مثال ہے کیونکہ روایتی مکالمے کی طرح اس کا مقصد مذہبی عقائد اور ادائیگی رسومات کی مختلف عقائد کے حامل لوگوں میں تفہیم پر قدغن لگانا نہیں ہے۔

ان ابھرتی ہوئی صداؤں کا مقصد جو ''دلت آواز'' کے کالموں کے ساتھ ساتھ نچلی ذاتوں سے تعلق رکھنے والے طبقات کے رسالوں اور جریدوں کے ذریعے سامنے آ رہی ہیں' علماء کے اختیار و اقتدار کو چیلنج کرنا ہے۔ کچھ لکھنے والے تو اس حد تک آگے چلے گئے ہیں کہ علماء کے ادارے ہی کو غیر اسلامی قرار دے دیتے ہیں۔ اب منظر کی صورت میں جو کچھ ہمارے سامنے ہے وہ مذہبی ارباب اختیار کا ایک جدید اور انقلابی متبادل ہے جو مقدس مذہبی تعلیمات پر روایتی اجارہ داری اور مذہبی تعلیمات کی من پسند تشریح و تفسیر پر شدید اعتراضات رکھتا ہے۔ اس نئی فکر کی صورت میں ایک ایسی جمہوری طرز کی قیادت تشکیل پا رہی ہے جو پختہ لگن کے ساتھ عام مسلمانوں سے متعلق ہے جن کی بہت بڑی اکثریت محکوم اور چھوٹے طبقات سے تعلق رکھتی ہے۔

'دلت آواز' کا حصہ بننے والی مسلم تحریروں کی ایک اور خصوصیت جو پریشان کن ہو سکتی ہے وہ اونچی ذات کے تمام ہندوؤں اور مسلمانوں کی تمام اشرف قیادت کو ضروری طور پر غاصب قرار دینا ہے۔ اگرچہ کچھ حضرات بڑی صراحت کے ساتھ واضح کرتے ہیں کہ درحقیقت وہ برہمنی استبداد اور اشرف تعصب کے خلاف ہیں اور ان کا مطلب اونچی ذات کے ہندوؤں اور اشرف مسلمانوں سے ذاتی اختلاف یا دشمنی نہیں ہے لیکن اس وضاحت کا اظہار بیشتر دوسرے لکھنے والوں کے انداز سے نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس نقطہ نظر کو دوسرے لفظوں میں ذاتیات پرستی اور تعصب کا نام بھی دیا جا سکتا ہے لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ اسے بھارت میں اب بھی گہرائی تک سرایت کیے ہوئے ذات پات کے تعصب و امتیاز کے تناظر میں دیکھا جائے۔ اسی طرح برہمنی امتیاز کو بھارتی معاشرے کے سب سے بڑے تضاد سے تعبیر کرنا اور وڈیرہ شاہی' قبائلی اور سرداری مسائل کو یکسر نظر انداز کر دینا حالات کا یکطرفہ تجزیہ کہا جا سکتا ہے اور یقینی طور پر بھرپور معاشرتی فراست کی کمی کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ ایک ایسا سوال ہے جس نے دلت تحریک کی بڑے پیمانے پر مقبولیت کو

بھی کم کر دیا ہے جس کا کہ 'دلت آواز' ایک حصہ ہے۔

یہ بات بھی مشکوک ہے کہ بڑھتے ہوئے تعلیمی معیار اور سیاسی بصیرت کے ساتھ احتجاج کی ایسی صدائیں جن میں سے ایک کا ہم نے تجزیہ کیا ہے ایک بڑے مظہر کے روپ میں اور ایک عظیم اہمیت کے ساتھ سامنے آسکیں گی۔ اس لیے ان جذبات و احساسات کو معاشرتی انصاف کے حصول کی کسی بڑی جدوجہد اور برہمن امتیاز و مسلمان اشرف طبقے کو چیلنج کرنے والی سیاست کے ساتھ مربوط و ہم آہنگ کرنے کا مشکل کام عملی طور پر عدم توجہی ہی کا شکار رہتا ہے۔ حالانکہ اس امر پر نہ صرف بھارت کے مسلمانوں بلکہ مجموعی طور پر بھارت کے تمام استحصال زدہ طبقات اور اقلیتوں کی قسمت کا انحصار ہے۔

Reference

1. Abid Raza Bedar, 'Post-Independence Indian Islam', in S.T.Lokhandwala (ed), India and Contemporary Islam, Indian Institute of Advanced Study, Simla, 1971, p.44.
2. Interview with V.T. Rajshekar, Bangalore, 1 February 2001.
3. A detailed treatment of the question of caste among the Muslims of India is to be found in Imtiaz Ahmed (ed.), *Caste and Social Stratification Among Muslims in India*, Manohar, Delhi, 1978.
4. For a detailed treatment of Muslim society in post-1947 India, see Mushir-ul Hasan, *Legacy of a Divided Nation*, Oxford University Press, New Delhi, 1997.
5. Rahmatullah, 'Curse of Allah on Muslim Religious Leaders For Flouting Koran', in V.T.Rajshekar (ed.) *Curse of Allah*, Dalit Sahitya Akademy, Bangalore, 1997, p.13.
6. Qurban 'Ali Zameenzad, 'Beware of Three Internal Enemies Who Killed Muslim Militancy: Medireview Mullahs, Marxists and Secularists', *Dalit Voice*, 16-31 July, 1993, p.17.
7. Muhammad Kamran, 'Dalit-Muslim Unity Will Revolutionise Islam', *Dalit Voice*, 1-15 June, 1997, p.19.

8. A Correspondent, 'Jama'at Blow to Dalit-Muslim Unity Movement', *Dalit Voice*, 16-31 August, 1991, pp.9-10.
9. S.A.Majeed, 'Islam Prohibits Priesthood: Maulanas Are A Pest on Muslims', *Dalit Voice*, 16-30 April, 1997, pp.6-10.
10. Shamsul 'Arifin, 'Pro-Hindu Maulanas Suppressing Spirit of Islam', *Dalit Voice*, 16-31 August, 2000, p.6.
11. Shamsul 'Arifin, 'Rich Muslims Rushing To Join BJP', *Dalit Voice*, 16-31 January, 2001, p.23.
12. For an Indian Muslim modernist's critique of the '*ulama* and the *madrasa* system, see S. Maqbul Ahmad, 'Madrasa System of Education and Indian Muslim Society', in S.T.Lokhandwala (ed), *India and Contemporary Islam*, Indian Institute of Advanced Study, Simla, 1971, p.32-36.
13. A detailed study of the Jama'at and Maududi is Seyyed Vali Reza Nasr's *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i-Islami of Pakistan* (I.B.Tauris, London and New York, 1994). See also, by the same author, *Maududi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1996.
14. N. Sirajuddin, 'DV Debate Reveals Dilemma Facing Jama'at-e-Islami', *Dalit Voice*, 16-30 Nov., 1992, pp.19-21.
15. Letter from 'Abdul Ghaffar Shah, *Dalit Voice*, 16-31 October, 1991, p.10.
16. Iqbal Ahmed Sheriff, 'When Will the Jama'at-e-Islami Learn?', *Dalit Voice*, 16-31 August, 1991, p.4.
17. Suleiman Farooqui, 'Middle Class Muslims Using Islam As A Ladder Duping the Oppressed', *Dalit Voice*, 16-31 March, 1992, pp.19-20.
18. Iqbal Ahmed Sheriff, 'When Will the Jama'at-e-Islami Learn?', *Dalit Voice*, 16-31 August, 1991, p.4.
19. Letter from Tariq 'Ali, *Dalit Voice*, 16-31 March, 1992, p.13.
20. Qurban 'Ali Zameenzad, 'Hindu-Muslim Unity: Is It Possible?', *Dalit Voice*, 16-28 Febrauary, 1993, p.19.

21. Qurban 'Ali Zameenzad, 'Beware of Three Internal Enemies Who Killed Muslim Militancy: Medireview Mullahs, Marxists and Secularists', *Dalit Voice*, 16-31 July, 1993, p.17.
22. The most comprehensive study of the TJ is Khalid Masud (ed.), *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Trans-National Movement for Faith Renewal*, E.J.Brill, Leiden, 2000.
23. Qurban 'Ali Zameenzad, 'Beware of Three Internal Enemies Who Killed Muslim Militancy: Medireview Mullahs, Marxists and Secularists', *Dalit Voice*, 16-31 July, 1993, p.17.
24. Nafisul Hasan, 'Koranic Directions Suppressed: Maulanas Misleading Muslims By Ignoring Duties in This World', *Dalit Voice*, 1-15 April, 1996, p.11.
25. Letter from P.A. Salam, *Dalit Voice*, 16-31 October, 1995, p.23.
26. Letter from Mushtak Ahamed, *Dalit Voice*, 1-15 Febrary, 2000, p.16.
27. Letter from S.M.Ebrahim Madani, *Dalit Voice*, 16-30 June, 1989, p.10.
28. S.M.Mir, 'Tablighi Jama'at Ignoring Spirit of Islam', *Dalit Voice*, 16-31 January, 1999, p.15.
29. Qurban 'Ali Zameenzad, 'Beware of Three Internal Enemies Who Killed Muslim Militancy: Medireview Mullahs, Marxists and Secularists', *Dalit Voice*, 16-31 July, 1993, p.16.
30. Shamsul 'Arifin, 'Pro-Hindu Maulanas Suppressing Spirit of Islam', *Dalit Voice*, 16-31 August, 2000, p.6.
31. Letter from M.N.Mustafa, *Dalit Voice*, 1-15 March, 1992, p.10.
32. Letter from Naveed Hussain, *Dalit Voice*, 1-15 February, 2000, p.13.
33. Mahboob Subhan, 'Islam Alone Can Defeat Brahminism', *Dalit Voice*, 1-15 November, 1992, p.19.
34. Letter from Iqbal Ahmed Sheriff, *Dalit Voice*, 1-15 April, 1996, p.18.

35. Ejaz 'Ali, 'Anti-Islamic Elite Muslims Opposed to Reservations for the Oppressed', *Dalit Voice*, 16-31 January, 1996, pp.8-9.
36. Letter from Ejaz 'Ali, *Dalit Voice*, 16-30 April, 1996, p.22.
37. Letter from S. Shafiq Ahmad, *Dalit Voice*, 16-30 November, 1999, p. 17.
38. Intezar Ansari, 'Elite Muslims Warned: Will Meet Fate of Nazi Vaidiks in Bloody Revolution', *Dalit Voice*, 16-30 November, 2000, p.6.
39. Nizamuddin Ansari, 'Dalit-Muslim Unity Failed As Elite Muslims Hate Dalits', *Dalit Voice*, 16-31 January, 2000, p.15.
40. Rahmatullah, op.cit.., p.11.
41. Rahmatullah, op.cit., p.15.
42. Mohammad Kamran, 'Dalit-Muslim Unity Will Revolutionize Islam', in V.T.Rajshekar (ed.) *Curse of Allah*, Dalit Sahitya Akademy, Bangalore, 1997, p.33.
43. S.N.Mandal, 'Elite Muslims Closer to Upper Castes Than Oppressed Muslims', *Dalit Voice*, 16-31 August, 1992, pp.17-18.
44. Masood Azhar, 'Elite Muslims Have Become Idol-Worshippers', *Dalit Voice*, 1-15 August, 1994, p.19.
45. Qurban 'Ali Zameenzad, 'Beware of Three Internal Enemies Who Killed Muslim Militancy: Medireview Maulvis, Marxists and Secularists', *Dalit Voice*, 16-31 July, 1993, p.16.
46. Qurban 'Ali Zameenzad, 'Wanted Dalit-Muslim United Front', *Dalit Voice*, 1-15 Febrary, 1993, p.21.
47. Qurban 'Ali Zameenzad, 'Elite Muslims Blamed For Babri Masjid Destruction', *Dalit Voice*, 16-31 January, 1993.
48. Qurban 'Ali Zameenzad, 'Dalits, Islam and Ivory Tower Maulvis', *Dalit Voice*, 1-15 December, 1992, p.20.
49. Vinod Ahmed, 'Muslim Masses Deceived [sic.] From Fighting Dalit Oppression', *Dalit Voice*, 1-15 December, 1999, p.11.

50. Letter from Darvesh, *Dalit Voice*, 1-15 January, 2000, p.17.
51. Intezar Ansari, 'Maulana Maududi's Revolutionary Message Not Allowed to Reach Masses by Jama'at-e-Islami', *Dalit Voice*, 16-30 September, 1999, p.8.
52. A Correspondent, 'Mischief Lies in Suppressing Spirit of Islam and Preaching Religion of Islam', *Dalit Voice*, 1-15 April, 1997, p.22.
53. Qurban 'Ali Zameenzad, 'Dalits, Islam and Ivory Tower Maulvis', *Dalit Voice*, 1-15 December, 1992, p.20.
54. Naim Suhrawardi, 'Muslims Cannot Fight Brahminism Without Joining Non-Muslim Groups', *Dalit Voice*, 1-15 March, 1992, p.14.
55. Isa Haque, 'Dalits Are Blood-Brothers of Muslims: Together They Must Fight Aryans', *Dalit Voice*, 1-15 August, 1992, p.17.

❁

تصادم اور ہم آہنگی: عہد وسطیٰ کے شمالی ہندوستان میں ہندو مسلم تعلقات کا جائزہ

مظفر عالم/ ترجمہ: سعود الحسن خان

عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں مقامی غیر مسلم آبادی اور اس کے مذہبی عقائد و سماجی رسومات کے ساتھ اسلام اور مسلمانوں کے مطالعہ کو عموماً دو مختلف اور متضاد زاویوں سے دیکھا جاتا ہے۔ ایک جانب فرقہ پرست مورخین ہیں جنہوں نے عہد وسطیٰ کی تاریخ کو محض ہندو مسلم تصادم تک محدود کر دیا ہے اور یہ بات ان کے مذہبی نقطہ نظر کی عکاسی کرتی ہے۔ ان کی رائے میں یہ دور اسلامی دور تھا اور اس میں ہندوؤں کو اسلام کی (hegemony) کے تحت لایا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسا مشن تھا کہ جس میں ریاست مکمل طور پر کامیاب نہ ہو سکی ہے۔ جس کا بنیادی سبب زبردست ہندو مزاحمت تھی۔ دوسری جانب بڑی تعداد میں آزاد خیال مورخین ہیں ان کے خیال میں یہ دور ہر دو فرقوں کے درمیان میل جول کا دور تھا حالانکہ اس دور میں دونوں گروہوں کے درمیاں سیاسی و معاشی اختلافات بھی پیدا ہوتے رہے۔ ان مورخین کی نظر میں یہ دور ایک مشترکہ ثقافت کے ارتقاء کا دور تھا جس میں اس وقت کے حکمرانوں، امراء، صوفیوں اور فارسی و اردو کے شعراء نے اہم کردار ادا کیا۔ ان کے خیال میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان بعد ازاں جو مذہبی تنازعات شروع ہو گئے وہ دراصل برطانوی سازش کا نتیجہ تھے۔

اس طرح کی تاریخی تحریروں میں سے اکثر میں اس بات کو بڑی تیز تر وضاحت سے بیان کیا جاتا ہے کہ انیسویں صدی کے شروع سے ہی ہندو مسلم تعلقات کیسے پروان چڑھ رہے تھے۔ یوں

نہ صرف تعصبات کی تشریح کی جاتی ہے بلکہ معلوم حقائق کو دلائل کے طور پر استعمال کرنے کے لیے ان کا انتخاب کیا جاتا ہے۔ اس انتخاب میں ہم عصر لوگوں اور وقت کے لیے جائز تنقید و معیار کی بہت کم پرواہ کی جاتی ہے۔

حالیہ برسوں میں عہد وسطیٰ کی ثقافتی و مذہبی تاریخ نویسی کو تحریر کرنے اور پھر اس کی تشریح کرنے میں کافی سنجیدہ طریقے سے کوشش کی گئی ہے اس کے ساتھ ہی ساتھ گذشتہ دوسو برسوں میں ان دونوں فرقوں کے درمیان ہونے والے تصادم کے اسباب کو تلاش کرنے کی بھی کوششیں جاری ہیں۔ تاہم ابتدائی تحریروں کی بعض گھسے پٹے بیانات مثلاً صوفیوں کی آزاد خیالی' علماء کی جنونیت' سیاسی ارباب حل وعقد کی مذہبی معاملات میں غیر جانبداری' مسلم سلطنت میں ہندوؤں سے عام غیر جانبدارانہ سلوک وغیرہ کو بلا تنقید قبول کر لیا جاتا ہے۔ بعض ایسی پیچیدگیوں کی جانب توہین آمیز رویہ آج بھی ہمارے مطالعہ پر اثر انداز ہو رہا ہے جس سے برصغیر میں ہندو مسلم تعلقات کو صحیح شکل دینے میں مشکل پیش آ رہی ہے۔

اس مقالے میں شمالی ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے بعض تجربات کا احاطہ کیا جائے گا۔ اس طرح کی بحث کرنے میں ہمیں ہر پہلو کا جائزہ لینا چاہیے مثلاً ہر طبقے سے تعلق رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کے اسلامی دنیا سے تعلقات کا نیز مقامی لوگوں سے تعلقات کا بھی اور اسی طرح سے ان تعلقات کے نتیجے میں ان کی سماجی و مذہبی رسومات میں تبدیلیوں کا بھی جائزہ لینا چاہیے۔ مگر چونکہ اس مقالے کا مقصد صرف ان جدید تاریخی تحریروں کا جائزہ لینا ہے کہ جن میں مذہبی اور سیاسی ارباب حل وعقد کو مرکز بنایا گیا ہے۔ اس لیے میں نے ان کے نظریات پر نظر ثانی کی ہے اور خاص طور پر صوفیوں کے تجزیئے اور ریاست کی آزاد پالیسیوں پر نظر ڈالی ہے۔ آپ لوگوں کو صاف معلوم ہوگا کہ میں بڑی گہرائی کے ساتھ عہد وسطیٰ کی مذہبی و ثقافتی تاریخ کے عمومی رجحان کا جائزہ لے رہا ہوں جس کے بعد گھسے پٹے بیانات کے بارے میں شک وشبہ پیدا ہو جائے گا۔ ہندو مسلم باہمی اشتراک کی پیچیدگیوں پر زور دینے سے یہ بات پتہ چلے گی کہ انڈونیشیا کے برعکس ہندوستان میں ہی ایک حد تک وہ عمل کیوں ناکام رہا کہ جسے اسلامائیزیشن کہتے ہیں۔ تقابلی تاریخی متن کے لیے ہم نے ڈاکٹر ٹی۔ عبداللہ کے انڈونیشیا پر مضمون کو ساتھ ملا کر پڑھا ہے۔ یوں یہ مضمون بہت معنی خیز بن جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں ممالک ہی اس طرح کے مذہبی اور ثقافتی

تجربے سے گزرے ہیں اور دونوں کی ہی تاریخ کا ایک لمبا دور مسلم سیاسی برتری سے متعلق رہا ہے۔

صوفیوں کی کوششیں

شمالی ہندوستان میں پہلی صوفیانہ خانقاہ اس وقت بنی جب پنجاب پر غزنوی اقتدار قائم ہو گیا۔ تیرہویں صدی میں سلطنت دہلی کے قیام کے ساتھ ہی صوفیانہ سلسلے ایسے امور کی حوصلہ افزائی کرنے لگے کہ جو امور ہندوؤں اور مسلمانوں میں مشترکہ تھے۔ علاوہ ازیں بعض ایسے صوفی بھی کہ جو شریعت کے معاملے میں بہت سخت اور غیر مصالحت پسند تھے ان سے بھی ہمیں عمومی رحم دلی اور رواداری کی مثالیں مل جاتی ہیں۔ ان لوگوں نے رسومات اور رواجوں کے اختیار کرنے کو فروغ دیا اور عام لوگوں کی زبان کو ذریعہ گفتگو بنایا۔ یوں انہوں نے لسانی اور ثقافتی امتزاج اور ہم آہنگی کو متحرک کیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ سب ہی لوگ سلسلہ چشتیہ کے جماعت خانوں کا دورہ کر چکے تھے جن کے نزدیک عبادت کا بلند ترین درجہ وہ ہے کہ جس میں مظلوم کے ساتھ رحم دلی کر کے اس کا مداوا کیا جاتا ہے۔ (1)

اس بات کی بھی شہادت ملی ہے کہ یہ صوفی ہندو مسلک اور عقائد کی جانب بھی نرم گوشہ رکھتے تھے اور ان کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے۔ ایک قدیم صوفی کے قول کے مطابق ''شرک و ایمان اور رجعت پسندی و بدعت محض اظہار جذبات کی شکل ہیں کوئی چیز ایسی موجود نہیں ہے جو قطعی طور پر دوسرے سے متضاد ہو۔ یہ سب اصطلاحین ایک دوسرے سے لازم و ملزوم ہیں سب ہی خدا کے بندے ہیں۔'' (2) ابتدائی ہندو اور بدھ اثرات کے زیر اثر بہت سی چیزیں مقامی ہندوؤں سے اختیار کر لی گئی ہیں تا کہ ان کے مذہبی رویوں کو اپنے درمیان جگہ دی جا سکے جیسے شیخ کے آگے جھکنا' آنے والوں کو پانی پلانا' زنبیل تقسیم کرنا' نئے طالب علموں کے سر منڈھنا' مجالس سماع اور چلّے کھینچنا وغیرہ۔ (3)

اکثر صوفیوں نے ہندوستانی یوگیوں اور بھگتوں کے افعال کی تقلید کی تا کہ ''دائمی حقیقت'' اور ''وجودیت'' کے تصورات کے لیے ایک ایک مشترکہ بنیاد قائم کی جا سکے۔ مشہور ہندی مقالے ''امرت کنڈ'' (جو ہتھ یوگا اصولوں پر تحریر کی گئی) کا تیرہویں صدی میں ہی پہلے عربی اور پھر فارسی

میں ترجمہ ہو چکا تھا۔(4) پندرہویں اور سولہویں صدی میں تحریر کیے جانے والا یہ صوفیانہ کام ''رشد نامہ'' ہمیں بتاتا ہے کہ صوفیوں کے وحدت الوجود کے عقائد گورکھ ناتھ کے فلسفے اور اعمال سے کس قدر مشابہہ تھے۔ گورکھ ناتھ اور اس کے شاگردوں کی طرح سے اس کتاب کے مصنف شیخ عبدالقدوس گنگوہی نے بھی خالق کائنات کو ''الکھ نرنجن'' (غیر مرئی) قرار دیا ہے۔ گنگوہی صوفیوں کے بقاء اور صلاۃ معکوس کے نظریے کو ہندوؤں کے شیو کے نظریات شبد وسہاجہ کے مماثل قرار دیتا ہے۔(5)

ایک اور پیش رفت صوفیوں کے ہندی یا ہندوی کلام (مثنویوں) میں ہندو مرکزی خیال کی شکل میں سامنے آئی۔ اس کے علاوہ ابتدائی صوفیانہ ادب میں اس طرح کے بہت سے اشعار (دوہے) محفوظ ہیں۔ ابتدائی مجالس سماع پر پڑھے جانے والے اکثر دوہے ضائع ہو چکے ہیں البتہ کچھ تاحال محفوظ ہیں اور انہیں شیخ حمید الدین ناگوری اور بابا فرید سے منسوب کیا جاتا ہے۔(6) ان مثنویوں اور دوہوں نے ہر طبقے کے لوگوں کو بہت متاثر کیا اور صوفیت کو شہرت بخشی۔ شروع کی مشہور عام ہندوی مثنوی کہ جو ملا داؤد کی ''چندیان'' (Chandayan) میں درج ہے۔ اس کے کچھ اشعار دہلی میں ایک مسجد پر بھی درج ہیں۔ بدایونی کے مطابق یہ بڑے تعجب کی بات تھی کہ ایک مولانا تقی الدین نے ان اشعار کو اپنے خطبوں میں شامل کر کے لوگوں پر اپنا بڑا اثر قائم کر لیا تھا۔ مولانا کا خیال تھا کہ پوری ''چندیان'' روحانی حقیقت پر مبنی ہے اور قرآن پاک کی بعض آیات کی تشریح میں یہ بڑی معاون ثابت ہو سکتی ہے۔(7) ملا داؤد کا تعلق دالماؤ (Dalmau) سے تھا جو موجودہ ضلع رائے بریلی (نزد لکھنؤ) کا ایک شہر ہے۔ وہ نصیر الدین چراغ دہلی (جو بڑے عظیم چشتی صوفی تھے) کے بھانجے شیخ ضیاء الدین کا شاگرد اور خلیفہ تھا۔ یہ ضیاء الدین نصیر الدین چشتی (1276-1356) کے خلیفہ بھی تھے۔ مذکورہ کتاب چودہویں صدی کے نصف آخر میں تغلق وزیر خان جہان مقبول (متوفی 1369) کی سرپرستی میں تیار کی گئی تھی۔

چندیان کا قصہ خالصتاً ہندوستانی ہے۔ یہ کہانی ایک شادی شدہ راجپوت شہزادی چندا کی ایک اہیر ذات کے شخص جس کا نام لورک تھا' کے ساتھ محبت سے متعلق ہے۔ وہ اس سے اپنے والدین اور عوام الناس سے چھپ کر محبت کرتی ہے حالانکہ بظاہر اس کا لورک کے ساتھ دوبارہ شادی کرنے کا خیال ہندو قوانین کے خلاف ہے۔ چندایان میں وضع کردہ سماج سراسر روایتی ہے

جس میں چار ذاتوں میں منقسم سماج میں اعلیٰ ترین عہدے پر برہمن قابض ہیں۔ ملا داؤد نے اس کہانی میں اپنے صوفیانہ خیالات شامل کر دیئے ہیں مگر زیادہ تر تفصیلات ''ہندو'' ہی ہیں۔ مثلاً جب اورک' چندا کے عشق میں مبتلا ہونے کے بعد مایوس ہو جاتا ہے کیونکہ اسے اپنی محبوبہ سے ملاقات کی بہت کم امید ہوتی ہے تو وہ ایک برس تک گورکھ پنتھی یوگی بن کر گھومتا پھرتا ہے۔ اسی طرح سے جب چندا کو اپنے باپ گورو کے شہر سے بھاگنے کے بعد سانپ ڈس لیتا ہے تو لورک کہتا ہے کہ اس کی حالت اس سے بھی بدتر ہے جو سیتا کے اغواء کے بعد رام کی ہوئی تھی کیونکہ رام کے پاس اپنی مدد کے لیے ہنومان تو موجود تھا مگر میرے پاس تو کوئی بھی نہیں ہے۔(8)

جونپور کے ملا قطبان جو مریگاپتی کے مصنف ہیں۔ من جہان جو مدھو مالتی کے مصنف ہیں اور ملک محمد جائسی جو پدماوت کے مصنف ہیں' یہ سب وہ مشہور مسلمان ہندی مثنوی گو ہیں جو ہندو دیو مالا' ہندو اطوار' یوگی رسومات اور اناتھی مسالک کی بعینہ شکل پیش کرتے ہیں۔(9) مزید یہ کہ 1566ء میں ایک لغت تیار کی گئی تھی جس میں ہندی الفاظ اور ہندوستانی موسیقی میں مستعمل ہندوستانی محاوروں کی فارسی میں وضاحت کی گئی تھی۔(10) اس لغت کی فہرست سے مسلمان صوفیوں پر ہندوؤں کے اثرات کا پتہ چلتا ہے صوفیوں کے نزدیک کرشن' گوپیاں اور یشودھا میں دراصل پیغمبر' فرشتوں اور ترحم الٰہی کی شبیہہ جبکہ برج' گوکل' متھرا اور دوارکا مختلف صوفیانہ سلسلوں کے نام ہیں۔

ایک اور مشہور عام نہج پر پہنچ کر تصوف نے اپنے مختلف اثرات دکھاتے ہوئے اسلام کی ممنوعہ باتوں کو بھی جائز کر دیا۔ گرزمار (Gurzmars) جو ریفاعیوں (Rifais) کی ایک شاخ ہیں۔ وہ عصائے حکومت اٹھائے پھرتے تھے اور ان کے جسموں پر زخم ہوا کرتے تھے۔ جلالی سلسلے کے لوگ حشیش استعمال کرتے تھے سانپ کھاتے تھے اور اپنے راہنماؤں کو اجازت دیتے تھے کہ وہ اس سلسلہ میں شامل کسی بھی عورت سے جنسی تعلقات قائم کر لیں۔ قلندر لوگ اپنے سر اور چہرے کے دیگر تمام بال منڈوالیا کرتے تھے۔ وہ نشہ بھی استعمال کرتے تھے اور بعض اوقات تو ننگے پھرا کرتے تھے۔ جبکہ مداری لوگ بھی حشیش استعمال کرتے تھے۔ وہ لوگ اپنے جسموں پر راکھ مل کر ننگے پھرا کرتے تھے۔ حیدری لوگ لوہے کا ہار اور کڑے پہنے تھے۔ اس کے علاوہ اپنے جنسی عضو کے گرد ایک چھلہ رکھا کرتے تھے تاکہ کسی بھی قسم کے جنس اختلاط کے امکان کو ختم کر دیں۔(11)

یہ صوفیانہ عقیدہ ہی تھا جس نے وحدت الوجود کا نظریہ پیش کیا تا کہ مذہبی ہم آہنگی اور ثقافتی ہم آہنگی کو فروغ دیا جائے۔ ہندوستان میں وحدت الوجود کافی سرایت کر گیا کیوں کہ یہ ہندوستانی فلسفیوں اور سادھوؤں کے نظریات کے مشابہ تھا۔(12) یوں مختلف فرقوں کے درمیان عظیم تر ہم آہنگی کے لیے فضا سازگار ہوگئی اور مختلف خیالات اور رسومات آپس میں ضم ہونے لگے اور ان کو ایک ہی تجزیہ کی کڑی سمجھا جانے لگا۔ اس خیال کا اظہار نرگونا بھگتی میں بھی ہوتا ہے جس میں ہندوؤں اور ترکوں کے بنیادی اتحاد پر زور دیا گیا ہے۔(13) مثلاً کبیر کے نزدیک رام اور رحمٰن میں کوئی فرق نہ تھا۔ اس کی شاعری میں ہری کو حضرت سے' کرشن کو کریم سے' کلمہ کو کرما سے اور رام کو رحیم سے تشبیہ دینے کی باتیں شامل ہیں۔ اس طرح سے اسے محض زبانی مساوات سے بھی ایک قدم آگے بڑھایا گیا۔(14)

رجعت پسندوں کا ردعمل اور صوفیوں کی تقابلی روحانیت

مگر جس طرح سے اس ہم آہنگی (Syncretism) کی حوصلہ افزائی ہوئی اور اس کا ارتقائی عمل شروع ہوا تو اس سے اسلام کی بنیاد کو بھی خطرہ لاحق ہونے لگا۔ یوں رجعتی ردعمل سامنے آیا۔

علاءالدین خلجی (1316-1296) اور تغلق حکمرانوں (14-1320) کے عہد میں مدارس کا قیام فقہ اور ہندوستان میں اس پر لکھی گئی شرح کو رواج دینا' فتاویٰ تاتارخانی کی تدوین (15) اور فیروز تغلق وسکندر لودھی کی مذہبی شدت پسندی دراصل یہ سب باتیں علماء کی ان کوششوں کا نتیجہ ہیں کہ جن کے ذریعہ وہ اسلام کی عربی وفارسی شکل کو دوبارہ پیش کرنا چاہتے تھے۔ پھر بعض علماء نے صوفیوں کو جواب دینے کی غرض سے شریعت پر زور دینا شروع کیا اور اسے محض نظام قانون کی جگہ نبی کریمؐ کی سیرت بنا کر بھی پیش کرنے کی کوشش کی۔(16) یہاں تک وجودیوں کو وجود کی غیر معیاری وحدت کی تردید کرنے کے لیے ابھارا گیا۔(17)

اس پس منظر کے برخلاف نہ صرف شدت پسندی دیکھی جا سکتی ہے بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی بحالی کو بھی بڑی حد تک قبول کیا گیا۔ جیسا کہ خاص طور پر شیخ احمد سرہندی (1564-1624) کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح سے شیخ عبدالحق محدث دہلوی (1551-1642) نے بھی سولہویں اور سترہویں صدی میں کوشش کی۔

بہر حال ابتدائی صوفیانہ سلسلوں کے بعض مشہور عام صوفیوں کی ایسی باتیں اور ان کی سرگرمیاں ہمارے پاس ریکارڈ پر موجود ہیں کہ جن کا رواداری' آزاد خیالی اور مذہبی آزادی کے ساتھ ساتھ ثقافتی تجزیے کے ضمن میں کسی اور سے موازنہ نہیں ہوسکتا۔ عام طور پر ان کی جس شکل کو تسلیم کرلیا گیا ہے اس کے بالکل برعکس وہ ہمیں ان ریکارڈوں میں دکھائی پڑتے ہیں اور یوں ان کو ہم مذہبی امتیازات کے خلاف دلیل کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔ ان کو اپنے عقیدے کی برتری اور اس کے سچ ہونے کا پورا یقین تھا۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ ایک کافر بھی موحد ہوسکتا ہے اور تمام مذاہب اپنی ماہیت میں لوگوں کو اسلام والا راستہ دکھاتے تھے۔ یعنی وہ راستہ جو سچائی تک لے جانے والا صحیح، حقیقی اور سیدھا راستہ ہے۔ بعض اوقات ان صوفیوں نے مشنریوں کی طرح سے اپنے عقیدے کی تبلیغ کرنے کی غرض سے مسلح جدوجہد کو بھی جائز قرار دیا۔

اس حوالے سے پرانے صوفیوں کی کرامات کے قصے قابل ذکر ہیں کہ جن کا ہندو یوگیوں سے موازنہ ہوسکتا ہے۔ اس طرح کی اکثر کہانیاں سب سے پہلے پندرہویں اور سولہویں صدی میں سامنے آتی ہیں جو ہمیں تخیلاتی صوفی ادب میں ملتی ہیں۔ حالانکہ ان میں سے اکثر کو ان صوفیوں سے منسوب کر دینا درست بھی نہیں ہے۔ (18) اور ان سے محض ضرورت کے پیش نظر منسوب کر دی گئیں ہیں۔ خواجہ معین الدین چشتی (1234-1142) جو سلسلہ چشتیہ کے بانی ہیں کے بارے میں اس طرح کی روایات اس بات کی بہترین مثال ہیں۔ یہ شمالی ہند کا مشہور ترین سلسلہ ہے۔ ان روایات کے مطابق 1190 کی دہائی میں اجمیر (جہاں وہ آخر کار مستقل آباد ہوگئے) میں خواجہ کی آمد کو وہاں کے راجہ رائے پتھورا کی ساحرہ اور نجومی ماں سے پیشن گوئی سے منسوب کر دیا گیا ہے۔ اس (عورت) نے ان صوفی کی ایک تصویر تیار کرکے سرحدوں پر موجود سرکاری عہدیداروں اور فوجیوں کو دے دی تھی تاکہ اس کو پتھورا کے علاقے میں داخل ہونے سے روکا جاسکے۔ اس کے باوجود خواجہ نے اجمیر پہنچنے کا پورا انتظام کرلیا اور آنا ساگر اور پانشیلا جھیل کے کنارے اپنے مٹھی بھر مریدوں کے ساتھ ڈیرہ ڈال لیا۔ ان مریدوں نے ایک گائے ذبح کرکے اس سے اپنے پیر کے لیے کباب تیار کیے۔ اردگرد کے ہزاروں مندروں سے متعلق برہمنوں نے خواجہ کے مریدوں کو ان جھیلوں سے پانی لینے سے منع کر دیا۔ اس پر خواجہ نے اپنے خادم کو کوزے میں پانی لانے کو بھیجا جیسے ہی کوزے نے جھیل کے پانی کو چھوا تو سارا پانی جھیل کا بلکہ اردگرد کی ٹنکیوں اور کنوؤں کا بھی کوزے

میں آ گیا۔ بعدازاں خواجہ آناساگر جھیل کے مندر پر گئے اور وہاں پر موجود ایک بت کو انسان بنا کر اسے کلمہ پڑھایا اور پھر اسے ایک نیا اسلامی نام سعدی دیا۔ اس سے سارے شہر میں تھرتھری دوڑ گئی۔ پتھورا نے اپنے وزیر جے پال سے جو خود بھی ایک جادوگر تھا' کہا کہ وہ خواجہ کو پکڑ کر لائے۔ جے پال اس سے لڑنے کو چل پڑا۔ اس کے ساتھ سات سو چیلے اور 700 جادوئی شیطان تھے۔ اس کے علاوہ 1500 جادوگر بھی تھے۔ خواجہ نے اپنے شاگردوں کو حکم دیا کہ وہ اس کے ساتھ اس کے کھینچے ہوئے دفاعی دائرے کے اندر رہیں اور پھر سب مخالفین کو مار ڈالا۔ تب جے پال نے فیصلہ کیا کہ وہ کرامات کے ذریعہ خواجہ کا مقابلہ کرے گا۔ اس میں بھی وہ بری طرح سے شکست کھا گیا۔ وہ اپنے ہرن پر بیٹھا بیٹھا ہی ہوا میں لڑنے لگا تو خواجہ نے بھی اپنے جوتوں کو اڑنے کا حکم دیا جس سے اس کی پٹائی ہونے لگی اور اسے واپس زمین پر آنے پر مجبور کیا۔ اس پر پتھورا اور جے پال نے خواجہ سے معافی مانگی جس کے بعد جھیلوں' ٹنکیوں اور کنوؤں میں پانی لوٹ آیا۔ اس پر جے پال اور بڑی تعداد میں دیگر لوگوں نے اسلام قبول کر لیا۔ (19)

خواجہ کی کرامت کا ایک اور قصہ بھی ہے جو نہ صرف نیا عقیدہ قبول کرنے سے متعلق ہے بلکہ اس میں سب سے زیادہ آزاد خیال اور مذہبی چشتی صوفی نظام الدین اولیاء کے حوالے سے شہر کی اسلامی فتح بھی شامل ہے۔ سیر الاولیاء کے مطابق پتھورا اور اس کے اعلیٰ عہدیداروں نے اجمیر میں خواجہ کی آمد روکنے کی کوشش کی' لیکن موخر الذکر کی کرامات کے باعث وہ ان کے خلاف کوئی قدم نہ اٹھا سکے۔ خواجہ کا ایک شاگرد پتھورا کی ملازمت میں بھی تھا۔ راجہ نے اس کی جانب سے کرامات کی توثیق سے انکار کیا۔ اس پر خواجہ نے پیش گوئی کی کہ میں نے پتھورا کو زندہ قید کر کے اسلامی فوج کے حوالے کر دیا ہے۔ ان ہی دنوں محمد غوری کی افواج نے غزنی سے فوج کشی کی اور پتھورا پر حملہ کر کے اسے شکست دی۔ پتھورا کو زندہ گرفتار کر لیا گیا اور یوں خواجہ کی پیشن گوئی پوری ہوئی۔ (20) سترہویں صدی کے شروع کا ایک مورخ تحریر کرتا ہے کہ "تب ہی سے ملک میں اسلام پھیلنے لگا اور بت پرستی کی جڑیں اکھڑ گئیں۔" (21)

اس بات کو آگے بڑھانے کی غرض سے ہم وادی کشمیر میں تبدیلی مذہب کے ایک یا دو واقعات کا احاطہ کر سکتے ہیں۔ کشمیر میں رشی صوفیانہ سلسلے کا قیام اسلامی تصوف اور ہندو تصوف کے نظریات اور تعلیمات کے درمیان ہم آہنگی کے نتیجے میں آیا۔ یہ تعلیمات خاص طور پر "لل لا

واقعاتی'' میں بیان کی گئی ہیں (یعنی چودہویں صدی کی ایک شیو یوگنی لل لا یوگیشوری کی تعلیمات) شیخ نورالدین(1439-1378) کی شاعری لل لا کے ہی نظریات اور اس کی تعلیمات ہی کی آواز ہے۔ شیخ نورالدین اور ان کے شاگرد خواجہ کو صوفی کہلوانے کی جگہ ہندی میں ''رشی'' کہلوانا پسند کرتے تھے۔ اس کی روحانیت کے قصے ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کا ہی محافظ تھا۔ وہ ہندو سادھوؤں کی طرح سے غار میں رہتا تھا اور خالص سبزی خور تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے نزدیک شریعت کی جانب سے گوشت خوری جائز ہونے کے باوجود گوشت کا استعمال جانوروں پر ظلم ہے۔(22) اسی وجہ سے اسے سبزی خور کہتے تھے۔ اس کے شاگردوں میں سے بام الدین، زین الدین اور لطیف الدین پیدائشی برہمن تھے جو اس کی کوشش سے مسلمان ہو گئے۔ مسلمان ہونے سے قبل بام الدین (بام دیو یا بھام سدھا) کشمیر میں ایک پکا برہمن خیال کیا جاتا تھا۔ اسی لیے شیخ نورالدین نے اسے مسلمان بنا کر اپنا شاگرد بنانا چاہا۔ قصے کے مطابق وہ اس سے ملنے کے لیے مندر میں، جہاں وہ رہتا تھا، گائے کی کھال پہن کر جاتا ہے اور اس سے سات روز تک پیغمبر اسلام کے پیغامات پر بحث کرتا ہے اور آخر کار بام دیو کے مطالبے پر ایک بت کو کلمہ پڑھا کر اپنی برتری ثابت کر دیتا ہے۔ بعد ازاں تمام بت بام دیو کے تمام شکوک وشبہات کو یہ باتیں کر کے ختم کر دیتے ہیں کہ ''ہم محض پتھر ہیں اور اسی طرح سے پھر پتھر بن جائیں گے۔ یہ تو اس صوفی (شیخ نورالدین) کی عظمت اور کراماتی طاقت ہے کہ ہم بول سکتے ہیں۔ تمہیں ابھی کلمہ پڑھنے کی سعادت حاصل کر لینی چاہیے اور مسلمان ہو جانا چاہیے۔''(23)

ایک اور کشمیری صوفی سید علی ہمدانی کے ہاتھوں قبول اسلام کا قصہ بھی مشہور ہے جو خواجہ معین الدین چشتی کے قصے میں ذرا سے ردوبدل کے بعد تیار کیا گیا ہے۔ علی ہمدانی کے قصے میں صوفی ایک بہت بڑے بت کو چار ٹکڑوں میں کر دیتا ہے۔ پھر وہ اس کے اندر سے ایک اینٹ نکالتا ہے جسے وہ موڑتا ہے اور سختی سے ایک رسی سے باندھ دیتا ہے۔ اس کے بعد وہ حاضرین سے کہتا ہے کہ وہ رسی کی گانٹھ کھول دیں۔ جب گانٹھ کھولی جاتی ہے تو وہ لوگ اینٹ پر کلمہ لکھا ہوا پاتے ہیں۔(24)

بہت سے مقابر اور قبروں سے شدید ہندو مسلم تصادم اور قتل و غارت کی کہانیاں منسوب ہیں۔ ان قبروں میں سے بعض ایسی ہیں کہ جو ان شہیدوں کی ہیں جو تبلیغ اسلام کی غرض سے متعصب ہندوؤں کے علاقے میں گھس گئے تھے۔ ان میں چودہویں صدی کے مشرقی اتر پردیش

میں غازی میاں یا سالار مسعود غازی کا مزار ہے جسے ہندو اور مسلمان دونوں ہی بالے میاں' بالے پیر یا ہتھیلی پیر کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ بہڑائچ میں اس کے اس مزار پر بنگال کے حاجی الیاس' سلطان محمد بن تغلق اور اس کے جانشین فیروز شاہ نے بھی حاضری دی ہے۔ غازی میاں کے واسطے سے ہی اتر پردیش میں بہت سی قبروں کی ہندو اور مسلمان دونوں ہی پرستش کرتے ہیں۔ بہڑائچ میں ہی ہندو سادھو اور مسلمان قلندر دونوں ہی ایک اونچے بانس کے گرد ناچتے گاتے ہیں جس کی چوٹی پر گھوڑے کے بال ہوتے ہیں اور باقی حصے پر بھی رنگین دھاگے بندھے ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سکندر لودھی نے ان غیر اسلامی رسومات کو روکنے کی کوشش کیں مگر ناکام رہا۔ ہر دو ہندو اور مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی تحریکیں بھی اس سلسلے کو روکنے میں ناکام رہیں۔ البتہ تحریری و زبانی روایات سے اتنا ضرور پتہ چلتا ہے کہ غازی میاں غزنوی فوج کا ایک سپہ سالار تھا جس نے شمالی ہندوستان میں ہندوؤں کے خلاف کامیاب جہاد کیے یہاں تک کہ وہ بہڑائچ میں ایک راجہ ہر دیو یا شادیو کے تیر سے مارا گیا۔(25)

اسی طرح اور معاملہ ہمارے روبرو ہے۔ شمالی بہار میں ایک بہت بڑا میلہ منعقد ہوتا ہے جس میں بہت بری تعداد میں ہندو اور مسلمان شرکت کرتے ہیں۔ یہ میلہ مخدوم اویس شطاری کے مزار پر ویشالی کے نزدیک بصرہا گاؤں میں ہوتا ہے۔ یہ مخدوم ایک چیرو (Cheru) سردار کے ہاتھوں مارا گیا تھا۔ اس کی کوشش تھی کہ ایک مسجد تعمیر کر لی جائے۔ ہندو اور مسلمان دونوں ہی اس کی پرستش کرتے ہیں۔(26) اسی طرح سے بنگال میں شیخ جلال سہروردی ہیں۔ ہندو' بدھ اور غیر مذہب لوگوں کے درمیان یہ بہت مشہور رہیں۔ اس بزرگ نے سہلٹ کے راجہ کے خلاف طویل جنگ لڑی اور آخر کار اسے شکست دے کر مشرقی بنگال میں اسلام کی تبلیغ کی۔(27)

ان روایات کے ذریعہ اسلام کو روشن شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔ بظاہر ان معاملات کی وضاحت ایک ایسی عجیب و غریب امتزاج میں ملتی ہے کہ جب سلطنت دہلی قائم ہو چکی تھی جس کی حدود ہندوستان اور وسط ایشیا دونوں جگہ تھیں یعنی جہاں سے ابتدائی مسلمان آئے تھے۔ جبکہ ایک جانب تو وہ ہندوستان میں مخالف آبادی کے درمیان گھرے ہوئے تھے مگر دوسری جانب منگول وسط ایشیا میں مسلم طاقت کے حصے بخرے کر رہے تھے۔ تباہ حال حکمران خانوادوں کے اکثر اراکین' امراء' صوفیا اور دانشوروں نے شمالی ہند کو جائے مسکن بنانے کا فیصلہ کیا کیونکہ وہاں پر بہت

امن تھا۔ ان لوگوں کا مقامی ہندو آبادی سے تصادم صرف ایک حد تک تھا۔ ان لوگوں کا کہنا تھا کہ ان کی لڑائی صرف ان ہندوؤں سے ہے کہ جنہوں نے لگان اکٹھا کرنے یا سیاسی اقتدار کے استحکام میں رکاوٹ ڈالنی چاہی۔ باقی عام آبادی کے ساتھ ان کا کوئی تصادم نہ تھا۔ مقامی ہندوؤں کی مذہبی اور سماجی رسومات کی جانب ان لوگوں نے بڑی آزاد خیالی اور رواداری کا مظاہرہ کیا۔ اس معاملہ میں ان کو مسلم دانشوروں کی جانب سے کافی مدد ملی جن میں صوفیوں کو ایک خاص مقام حاصل تھا۔ اس طرح سے صوفی نے ریاست کے مفاد کے لیے کام کیا حالانکہ سیاسی ارباب حل و عقد کو ان علماء کی روز بروز حمایت حاصل ہوتی جارہی تھی کہ جن کا نقطہ نظر بالکل مختلف تھا۔

ہندوؤں کے صوفیانہ خیالات اور ان کے مذہبی عقائد میں تبدیلی

تاہم صوفی لازماً مذہبی طبقہ شمار ہوتے تھے۔ جہاں انہوں نے آزاد خیال نقطہ نظر کی حمایت کی وہیں انہوں نے اپنے عقیدے کی برتری اور حقیقت پر بھی زور دیا۔ انہوں نے ہندوؤں کو بتایا کہ کس طرح سے روح کی پاکیزگی ہوگی اور یوں عالم اصغر و عالم اکبر تک رسائی ہوسکتی ہے۔ یوگیوں کی روحانی سرگرمیوں کی ان لوگوں نے تعریف کی۔ شیخ شرف الدین منیری کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اندرونی خواص کی جانچ پرکھ کے یوگیوں کے طریقہ کار کی بڑی تعریف کرتے تھے بلکہ جب ایک ملاقاتی نے ان کی خانقاہ میں آ کر بتایا کہ اس نے ایک بادل کے ٹکڑے کو خاص اس جگہ پر بارش برساتے دیکھا ہے کہ جہاں پر ایک ہندو عبادت کررہا تھا تو شیخ نے اشاروں کنایوں کے ذریعے اس واقعہ کی وضاحت بھی کی۔(28) صوفیوں کی روایت کے مطابق ایک یوگی ایک خاص حد تک کرامات سرانجام دے سکتا ہے اور جس نے بھی روحانی پاکیزگی حاصل کرلی اس نے گویا مسلم عقیدے کو قبول کرلیا۔ کہتے ہیں کہ ایک بار شیخ شرف الدین کی خانقاہ میں ایک یوگی آیا لیکن وہ یہ کہتا ہوا واپس چل پڑا کہ "یہ تو کرتار روپ کی طرح معلوم ہوتا ہے اور مجھے اس کے آگے جانے کے لیے ہمت نہیں ہے۔ بعدازاں شیخ کی ہدایت پر عمل کرنے کی غرض سے یوگی پھر آیا۔ وہ کافی دیر تک مجلس میں بیٹھا رہا اور پھر اسلام قبول کرلیا۔(29)

ہندو مذہبی عقائد کے بارے میں صوفیوں کے خیالات کی نوعیت بعد کے صوفیانہ ادب میں زیادہ صاف شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ صوفیوں نے ہندو فلسفے میں دلچسپی ظاہر کی اور اسے سمجھنے کی

کوشش کی۔ سنسکرت کلاسیکی ادب کے فارسی تراجم سے بعدازاں اس دلچسپی میں مزید اضافہ ہوا اور یہ دلچسپی ہمارے عہد کے خاتمے تک جاری رہی۔ صوفیوں نے ہندو مذہبی کتابوں پر تبصرے کیے اور ان کو زیر قلم بھی لائے۔ مگر یاد رہے کہ ان تمام تر تحریر کو مقصد یہ تھا کہ آخر میں اسلامی عقیدے کو ہی صوفیانہ سلسلے میں جگہ دی جائے۔ سترہویں صدی کے ایک چشتی صوفی عبدالرحمٰن نے بھگوت گیتا کی تشریح کی اور اس پر تبصرہ لکھا لیکن بڑی دلچسپی کی بات ہے کہ یہ تبصرہ تشریح اسلامی عقائد کے تحت کیا گیا۔(30) اور صوفیانہ ادب میں بیان کردہ اکثر قصے وکہانیاں اس مقصد سے شامل کی گئیں ہیں کہ ان کے ذریعے صوفیوں کی غیر معمولی روحانی طاقت کو اجاگر کیا جائے۔ یوں ایک طرح سے انہوں نے تقابلی روحانیت پیش کرنے کی کوشش کی۔ یہ بات خاص طور پر اٹھارویں صدی میں سامنے آتی ہے کہ جب مقامی لوگوں نے زیادہ تر ہندو راہنماؤں کے زیر اثر بڑی موثر حد تک مغلوں کے اقتدار اعلیٰ کو چیلنج کیا۔ اودھ میں کوئی ہندو بیراگی نہیں بلکہ ایک مسلمان شاہ عبدالرزاق ساکن بنسا نے ایک صوفی روایت کے مطابق(31) اتنی طاقت حاصل کر لی کہ وہ رام لکشمن اور کرشن کا دیدار کر سکتا تھا۔ متھرا میں ایک شخص ابو صالح کو آدھی رات کرشن نے آ کر اس بات پر مبارکباد دی کہ وہ رات کو تہجد پڑھ کر اپنے نبیؐ اپنے مذہب اور اپنے ہم مذہبوں کی خدمت کرتا ہے۔(32) دہلی میں 1751ء میں ایک اندھی عورت کو خواب میں دیوی بھوانی نے آ کر بتایا کہ ایک شخص نظام الدین چشتی اس کی نظر بحال کر سکتا ہے۔(33)

اس حوالے سے یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس دوران وسطی ومغربی ایشیا کے ادب کے ذریعے تصوف کے خدوخال کو اسلامی بنانے کی کوشش بھی کی گئی۔ سترہویں اور اٹھارویں صدی میں ایک چشتی صوفی شاہ کلیم اللہ دہلوی(1729-1650) نے یوگیوں کے اعمال کو حبس نفس قرار دیا اور بتایا کہ دراصل یہ طریقہ ہندوستان کے صوفیوں میں تب سے رائج ہے کہ جب خضر نے خواجہ عبدالخالق گودھنروی (متوفی1220) کو بخارا میں سکھایا تھا۔(34) یہ بات نہ صرف تصوف پر ہندوستانی اثرات کو ختم کرتی ہے بلکہ ابتدائی صوفیانہ نقطہ نظر کے بھی خلاف ہے۔ اس سے قبل ہندو یوگا کو روحانی طاقت حاصل کرنے کا سب سے اہم ذریعہ خیال کیا جاتا تھا۔

تاہم کچھ صوفی ایسے بھی تھے کہ جن کے عام رویے ان کے برعکس تھے۔ مرزا مظہر جان جاناں(1784-1702) اسی طرح کی ایک مثال تھا۔ اپنے شاگردوں میں سے ایک کے سوال

کے جواب نے اس نے ویدوں کو الہامی کتابوں کے طور پر پیش کیا اور دھرم شاستر اور کرم سوترا کو اسلامی فقہ کے مماثل قرار دیا اور ہندو بت پرستی کو قدیم عرب بت پرستی کے برعکس قرار دیا۔ اس نے ہندوستان کے بتوں پر بھی بحث کی (35) اور کہا کہ بغیر شہادت کے کسی پر بھی بت پرستی کا الزام نہیں لگا سکتے۔ مرزا کے شاگردوں میں ایک حاجی محمد افضل سیالکوٹی سے اس کے ایک شاگرد نے مرزا کی موجودگی میں ہی ایک خواب بیان کیا۔ شاگرد نے کہا کہ اس نے خواب میں ایک میدان کو آگ سے بھرا ہوا دیکھا ہے جس کے وسط میں کرشن بیٹھے ہوئے ہیں اور رام ایک کنارے پر کھڑا ہے۔ کسی نے اس کی تشریح یہ کی کہ یہ دونوں دوزخ کی آگ میں ہیں تو مرزا مظہر نے مداخلت کی اور اس نے یوں تشریح کی کہ یہ آگ دراصل محبت کی آگ ہے جس میں کرشن مبتلا ہے اور یوں وہ عین محبت میں ہے اور وہ پوری طرح سے اس میں مگن ہے۔ دوسری جانب رام ہے کہ جس نے ترک دنیا یا رہبانیت کا راستہ اختیار کیا ہے اس لیے وہ اس آگ کے کنارے پر ہے۔ (36)

البتہ اس واقعہ کی استثناء کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ مرزا مظہر جانان نے واضح الفاظ میں کہا ہے کہ:

> ''ہمارے نبی کی آمد کے بعد، جو سارے بنی نوع انسان کے لیے آئے ہیں، آپؐ کے مذہب (اسلام) نے سابقہ تمام مذاہب منسوخ کر دیئے ہیں۔ اب روز قیامت تک کسی کے پاس آپؐ کی اتباع کا کوئی متبادل نہیں ہے۔ اس لیے آپؐ کی بعثت سے لے کر آج کے دن تک یعنی 1180ھ /1766-7ء تک [جب یہ الفاظ تحریر کیے گئے ہیں] جو کوئی بھی آپ کے مذہب پر ایمان نہ لائے گا وہ بت پرست ہے......'' (37)

اپنے دور کے ہندوؤں کے بارے میں مرزا مظہر کا نقطہ نظر بالکل واضح تھا۔ وہ سب بت پرست تھے اور انہیں روز قیامت دوزخ میں ہی جانا تھا۔ مگر چونکہ وہ مغل اشرافیہ کے گھرانے سے تعلق رکھتا تھا لہٰذا اس کے نزدیک وہ لوگ اہل کتاب تھے۔ اور اس وجہ سے وہ اپنی تحریروں میں رواداری کا پیغام دیتا ہے اور یوں عہد وسطیٰ کے ہندوستانی سیاسی ارباب حل وعقد کی عمومی پالیسی کی نشاندہی ہوتی ہے۔ بہرحال اس موضوع پر ہم تھوڑی دیر کے بعد بحث کریں گے۔

بلاشبہ ہندوؤں کے حوالے سے ایک رجعت پسند مذہبی اور ایک آزاد خیال صوفی میں فرق

کرنا کافی مشکل ہے۔ سید علی ہمدانی جو ۔ ۔ وجودی صوفی تھا اور جس نے ابن العربی کے رسالے ''فصوص الحکم'' کا فارسی میں ترجمہ کیا اور ایک کتاب ''رسالۃ الوو جودیۃ'' (38) بھی اس موضوع پر تحریر کی۔ اس نے اس بات کی وکالت کی ہے کہ ہندوؤں کو قابو میں کر کے رکھنا چاہیے۔ ہندوؤں کو ہتھیار رکھنے کی' انگوٹھیاں پہننے کی اور زمین و لگام کے ساتھ گھوڑوں پر سوار ہونے کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ اور نہ ہی انہیں اپنے روایتی رسومات کو سر عام انجام دینے کی اجازت ملنی چاہیے۔ (39) ہمدانی جو ایک ایرانی صوفی تھا' اس نے یہ باتیں سلطان قطب الدین (89-1373) کے عہد میں اپنے دورۂ کشمیر کے دوران کہیں۔ (40) مظفر شمس بلخی کے مطابق جو شیخ شرف الدین یحیٰی کا قریبی ساتھی تھا' کسی بت پرست کو کسی بھی حال میں ولی (گورنر) نہیں بنانا چاہیے یا کم از کم اسے مسلمانوں کے اوپر صاحب اختیار نہیں ہونا چاہیے۔

ہندوستان کے پہلے مغل حکمران بابر کے نام ایک خط میں پندرہویں اور سولہویں صدی کے ایک مشہور چشتی صوفی شیخ عبدالقدوس گنگوہی' جو وجودی بھی تھے' اس نے کہا کہ صرف پاکباز مسلمان کو سرکاری عہدیدار بنانا چاہیے۔ اس کے نزدیک ہندوؤں کو اعلیٰ عہدوں سے برطرف کر دینا چاہیے خاص طور پر دفاتر سے۔ اس نے یہ تجویز بھی دی کہ ان کے لباس بھی مسلمانوں سے مختلف ہونے چاہئیں اور ان کی سرگرمیاں ان کے روایتی پیشوں اور تجارت تک محدود ہونی چاہئیں۔ اس کا کہنا تھا کہ انہیں حکومت کی جانب سے کوئی امداد نہیں ملنی چاہیے تاکہ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ وہ مسلمانوں سے کم تر ہیں۔ بعد ازاں گنگوہی نے شہزادہ ہمایوں کو بھی تحریر کیا کہ مسلم علماء اور صوفیا کو قابل احترام درجہ ملنا چاہیے۔ (41) یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ باتیں اس وقت کہی گئیں کہ جب اس حکمران (بابر) نے ہندوستان میں مسلمانوں کی برتری پھر سے قائم کر دی تھی بالخصوص تب کہ جب شمالی ہندوستان میں رانا سانگا کی شکست کے بعد سے شمالی ہند میں راجپوتوں کے دوبارہ طاقتور ہونے کے امکانات بالکل ختم ہو گئے۔

گنگوہی کے سخت ترین مطالبات کا موازنہ نہ صرف ان جنونیوں سے ہو سکتا ہے کہ جو بعد میں رجعت پسندوں کے درمیان پیدا ہو گئے (42) کہا جاتا ہے کہ گنگوہی کا اصل مقصد یہ تھا کہ علماء اور صوفیوں کی جائیداد اراضی ہر طرح کے لگان سے معاف کر دی جائے۔ تاہم بادشاہ نے اس پر بھی عشر طلب کیا جس نے اسے اس طرح کے تنگ نظری رویے اختیار کرنے پر ابھارا (43) اس کا

محرک کچھ بھی ہومگر گنگوہی کی بات ہمارے عہد کے ہندو مسلم تعلقات کی جانب اشارہ کرتی ہے۔

ایک صوفی اور ایک عالم' دونوں ہی ہندوؤں کو''دیگر'' کے طور پر دیکھا کرتے تھے۔لیکن وہ ہم عصر حالات اور ان لوگوں کو اپنے عقیدے میں لانے کے بارے میں اپنے اپنے رویوں میں سخت اختلاف رکھتے تھے۔کسی عالم کا خیال تو علماء کے اس وفد کی باتوں سے خوب اچھی طرح ظاہر ہو جاتا ہے جو شمس الدین التمش سے ملنے گیا۔التمش شمالی ہند کا پہلا با اختیار حکمران تھا۔علما چاہتے تھے کہ سلطان ہندوؤں کو مجبور کرے کہ وہ ''اسلام یا موت'' میں سے کسی ایک چیز کا انتخاب کر لیں۔(44) وہ ہندوؤں کو اہل کتاب تسلیم نہ کرتے تھے۔اور یوں ان کو''ذمیوں'' کا درجہ دیئے جانے کے خلاف تھے۔مگر صوفیا کا خیال تھا کہ اپنی انسانیت پسندی' نوع انسان کی خدمت' ہندوؤں کے ساتھ آزاد خیالی اور ان کے عقائد و رسومات کی جانب تعریفی رویہ اختیار کرنے سے انہیں اپنے مذہب کی جانب راغب کیا جا سکتا ہے۔

صوفیوں کو اپنے مقصد میں ایک قابل ذکر مگر محدود کامیابی ہوئی کیونکہ وہ بمشکل ہی ریاست سے الگ تھلگ رہ سکتے تھے۔ان لوگوں کا اصل مقصد ہمارے پورے عہد میں مالیہ رہا ہے۔وقت کے ساتھ ساتھ ان کے اور ریاست کے مابین اراضی پر تنازعے بڑھتے رہے ہیں۔اس نہج پر پہنچ کر ہمیں صوفیانہ ادب میں یہ بات بتلائی جاتی ہے کہ ہندوستان میں مسلمان اقتدار کے قیام میں ان لوگوں نے خاطر خواہ کردار اپنی کرامات کے ذریعے ادا کیا ہے۔اور فوجی و سیاسی ارباب حل و عقد ان کے معتقد اسی وجہ سے بنے تھے۔یہ باتیں اور پھر شیخ (صوفیانہ گروہ کا سردار) کی اہمیت پر زور دینا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ صوفی طاقت اور آمدنی میں ایک مخصوص حصے کے دعویدار تھے۔مگر یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ سب باتیں شمالی ہند میں سلطنت کے زوال کے دوران عمل پذیر ہوئیں۔اس وقت غیر یقینی سیاسی صورت حال میں صوفیوں نے اعتماد اور یقینیت کی فضا بحال کرنے کی کوشش کی۔اس طرح سے ہمارے علاقوں میں بھی صوفیوں نے وہی سیاسی کردار ادا کیا جو سوسن بے لی(Susan Bayly) کے مطابق انہوں نے جنوبی ہند میں ادا کیا تھا۔یاد رہے کہ اجمیر کے اردگرد کے علاقے میں مسلمان اقتدار کے قیام سے قبل ہی شیخ معین الدین چشتی اور ان کے آدمیوں کی خانقاہ ایک بڑے مرکز کے طور پر کام کر رہی تھی۔

برہمنوں کی نشاۃ ثانیہ اور اس کی طاقت

صوفیوں کے مقاصد میں مشکلات پیدا کرنے والے عناصر میں برہمنی روایات کی طاقت بھی قابل ذکر ہے۔ عہد وسطیٰ میں برہمن ازم پھر سے مضبوط ہونے لگا۔ 640ء میں جب چینی سیاح ہیون سانگ (Hieunt sang) نے وادی گنگا کا دورہ کیا تو اس نے وہاں پر بدھوں کی بہت سی خانقاہیں اور ان کے مکتب دیکھے لیکن جب گیارہویں صدی کے شروع میں البیرونی ہندوستان آیا تو اس نے ہندوستانی علوم میں صرف برہمنوں کو سرگرم عمل دیکھا۔ چودھویں صدی کے وسط تک ہندوستانی عظیم بدھ حکمران اشوک کو یکسر فراموش کر چکے تھے اور اسے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں صرف یورپیوں نے پھر سے دریافت کیا۔ فیروز شاہ تغلق کو دہلی یا اس کے گردونواح میں اشوک کا کوئی کتبہ پڑھنے کو نہ ملا۔ (45) یوں اس دوران میں برہمنوں نے سنکار اور ورن کے نظاموں میں بہت سے بدھ روایات' رسومات اور رواجوں کو جذب کر لیا۔ برہمن ہجرت کر کے پھر سے شمالی ہند میں آباد ہونے لگے۔ ''دان'' (عطیہ) کے رواج سے اور تیرتھوں (مقدس مقامات) کی تیز تر ادارہ سازی سے برہمنوں کو ایک بار پھر نیا ذریعہ طاقت ہاتھ آ گیا۔ (46) برہمن اب اپنے نئے اختیارات و اثرات کو استعمال کرنے لگے تاکہ برہمن ازم کو طاقتور کیا جا سکے اور پھر انہوں نے اسے قابل ذکر حد تک ''ہندومت'' کے نام سے اجاگر کیا۔ چودھویں صدی تک ''ہندو'' کی اصطلاح خاص طور پر ان مذہبی امور و رسومات کے لیے استعمال ہونے لگی جو اس حطہ ارض کی پیداوار تھے۔ قدیم فارسی کتب تمام مقامی یا دیسی مذہبی روایات کو ہندوؤں سے تعبیر کرتے ہیں خاص طور پر وہ جو برہمن مخالف ثابت ہوئی ہیں۔ سولہویں صدی میں والمیکی کی قدیم سنسکرت سے عہد وسطیٰ کی اودھی زبان میں تحریر کی جانے والی تلسی داس کی رام چرتر مانس میں ان امور کو مدنظر رکھا گیا۔

برہمن کی اپنے عقیدے سے وابستگی بہت حیران کن ہے اور اسی طرح سے اس کی خاموشی مگر ضدی مزاحمت کا بھی تعلق ہے۔ اس ضمن میں شیخ نظام الدین اولیاء کے مشاہدات قابل ذکر ہیں۔ شیخ کے بحث و مباحثوں (ملفوضات) کے مشہور مجموعے ''فوائد الفواد'' میں کسی شہر کے ایک برہمن کا قصہ ہے جس کے پاس ناقابل بیان حد تک دولت تھی۔ شہر کے والی نے اس سے زبردستی تمام دولت چھین لی اور اسے بالکل مفلوک الحال کر دیا۔ تاہم برہمن نے اس پر کچھ تاسف نہ کیا۔

بلکہ وہ اور خوش نظر آتا تھا۔ ایک دوست کے پوچھنے پر کہ وہ اپنی ساری دولت لٹنے کے بعد بھی کس طرح سے لاپرواہ رہ سکتا ہے۔ برہمن نے جواب دیا کہ اس کے پاس برہمنوں والی زنار تا حال موجود تھی(47) ایک اور موقع پر شیخ پرنم آنکھوں سے بیان کرتا ہے کہ

''ان لوگوں (ہندوؤں) کے دل کسی کے بھی خطبات سے بدل نہیں سکتے۔ تاہم اگر ان کو کچھ پاکباز لوگوں کی صحبت میں عرصہ تک شامل کیا جائے تو وہ مسلمان ہوسکتا ہے۔''(48)

البتہ برہمنوں کی زیر قیادت اس ماحول کو اس قابل نہیں بنایا جا سکتا کہ چند ایک جو مسلمان ہوئے وہ اپنے نئے مذہب کا کھلم کھلا اعلان کر دیں۔ ایک ایسے ہندو کے بارے میں کہ جو مسلمان ہو گیا ہے مگر اپنے نئے مذہب کا اعلان نہ کرے جب نظام الدین اولیاء سے پوچھا گیا تو شیخ نے نصیحت کی کہ ان لوگوں کو ان کی خواہش کے برعکس مجبور نہ کیا جائے۔ انہوں نے کہا کہ ''بعض ہندو جانتے ہیں کہ اسلام ایک سچا مذہب ہے لیکن وہ اسلام قبول نہیں کرتے۔''(49)

یوں ایک ہندو اپنے عقیدے پر قائم رہتا تھا۔ شیخ کے بیان سے برہمن ازم کی لچک پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ ایک ہندو دیگر مذاہب کی سچائی کو بیان کر سکتا تھا۔ البتہ اس سے اس کے اپنے عقیدے پر کچھ اثر نہ پڑتا ہے۔ یہ بات نواہون (Nawahun) کے قصے میں نظر آتی ہے جو اچ میں فیروز تغلق کے دور (88-1351) میں داروغہ تھا۔ نواہون مشہور سہروردی صوفی' مخدوم جہانیاں کے پاس جایا کرتا تھا۔ اس نے بستر مرگ پر دوران عبادت کہا کہ مخدوم اسی طرح سے آخری صوفی ہے جس طرح سے حضرت محمدؐ آخری نبی ہیں۔ مخدوم نے اس پر کہا کہ نواہون کا بیان اس کے اپنے عقیدے سے انحراف ثابت کرتا ہے مگر نواہون نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا۔(50)

بعض اوقات برہمن اپنی قوت کا تشدد کی شکل میں بھی اظہار کرتے تھے۔ ابن بطوطہ گائے ذبح کرنے پر ہونے والے چند ردعمل کا ذکر کرتا ہے۔ گائے ذبح کرنے والے ان مسلمانوں کو ہندوؤں نے ذبیحہ جانور کی کھالوں میں بند کر کے زندہ جلا دیا تھا۔(51) 1244ء میں نارنول میں نماز عید کے دوران مسلمانوں پر ہندوؤں نے حملہ کر کے کچھ مسلمانوں کو قتل کر دیا۔ ان میں ایک چشتی صوفی شیخ محمد ترک بھی شامل تھا۔(52)

غالباً اسی طرح کی پر تشدد کارروائیاں روکنے کی کوشش میں پندرہویں اور سولہویں صدی میں کبیر اور دادو نے ملاؤں اور برہمنوں کے اختیار سے باہر رہنے والے ایک نئے عقیدے کی تبلیغ کی۔ دادو کا کہنا تھا کہ ہندو اور ترک جو پاگل ہاتھیوں کی طرح سے لڑ رہے ہیں۔ ان کے درمیان شعور و عقل سے نفاق پیدا کر کے انہیں الگ کرنے سے حقیقت تلاش کی جا سکتی۔ اور وہ حقیقت مندر یا مسجد میں نہیں ملے گی۔ اس کا خیال تھا کہ دو مذاہب (اسلام اور ہندو مت) مذہبی راہنماؤں سے اس کل یگ (دنیا کے آخری عہد) میں کس طرح سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح سے وہ سوامیوں، یوگیوں، جن گموں، سنیاسیوں، شیخوں، مشائخ، اولیاء اور پیروں کی بھی مذمت کرتا ہے۔ (53) کیونکہ وہ سب اپنی اپنی برتری قائم کرنے کے لیے اپنے عقائد پر زور دے رہے ہوتے ہیں۔

صوفیانہ آزاد خیالی کی حدود

صوفیوں کا معاملہ بعض سنجیدہ و متعین شدہ حدود کی وجہ سے کافی متاثر ہوا۔ صوفی بنیادی اسلامی عقائد سے بمشکل آزاد ہو سکنے کی وجہ سے اکثر اوقات سیاسی امور میں ملوث ہو جایا کرتے تھے۔ اس سے دیگر کوششوں کی بھی حوصلہ افزائی نہیں ہوتی تھی اور نہ ہی یہ لوگ اسلام میں اتنی وسعت پیدا کر سکتے تھے کہ اس کے دائرے میں دیگر مذاہب کے موحدین کو لا سکیں۔ مثال کے طور پر صوفی کے نزدیک کبیر ایک موحد تھا مگر جب اس سے پوچھا جاتا کہ کیا موحد مسلمان ہوتا ہے تو اس کا جواب کچھ نہ بن پڑتا تھا۔ (54)

اس کے برعکس کچھ مقامی عقائد ایسے تھے کہ جو غیر معمولی حد تک معاہدہ کر لینے والے تھے۔ یہ باتیں نہ صرف اسلام سے بھی زیادہ وسیع تر دائرہ پیش کر رہی تھیں بلکہ یہ اپنے اندر اسلام کو جذب بھی کر سکتی تھیں۔ مثال کے طور پر بعض ناتھوں اور یوگیوں کے نزدیک ایک شخص گورکھ ناتھ نے عرب کا دورہ کیا ہوا تھا اور وہاں وہ بابا رتن حاجی کے نام سے جانا جاتا تھا۔ اسی کی یوگا کی تعلیم اسلام نے قبول کر لی۔ (55) یہ یوگی اسی طرح سے بے شرع صوفیوں کو اپنے مذہبی مکاتب فکر کی کڑی قرار دیا کرتے تھے۔ ان باتوں سے رجعت پسندی کو اور تقویت ملی۔ نظام الدین امیٹھوی جیسے صوفیوں اور علی متقی جیسے اخلاق پرستوں کے نزدیک یہ سب باتیں وحدت الوجود کی تعلیمات کا ہی

نتیجہ تھیں۔انہیں باتوں کے نتیجے میں انسانیت اور جمال سے آگے پھر جلال کا تصور پیش کیا گیا جو چشتیوں میں بھی آ گیا۔اس طرح سے صوفی کی روحانی طاقت اور اس کے عقیدے و اعمال کی برتری پر بھی زور دیا جانے لگا۔(56)

علماء اور مشائخ ایک ہی گروہ (یعنی طائفہ) کے اراکین خیال کیے جاتے تھے گنگوہی کے مطابق ان سب نے عقیدے کو مضبوط کرنے میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے اور یوں خصوصی توجہ کے مستحق ہیں۔(57) اس کے خیال میں صرف اہل حق کی کوششوں سے ہی اسلام کے فوجی وسول عہدیدار شریعت کا صحیح نفاذ کر سکتے ہیں۔یوں کافروں کو ذلیل کر کے کفر کو مغلوب کیا جائے گا اور اسلام کو جلا بخشی جائی گی۔(58) غالباً گنگوہی کا اصرار اس بات کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے کہ جب وہ روحانی طور پر ناکام ہو گیا تو اس نے صوفی مبلغین کی سیاسی حمایت کرنے کی بات کی۔

یوں ایک آزاد خیال صوفی گنگوہی کہ جس نے حقائق ہندی تصنیف کی تھی' اور ''مشترکہ ثقافت'' کے بارے میں ناقابل تردید باتیں تحریر کیں ہیں اس کا خاتمہ ایک ایسے نظریئے کے ساتھ ہوا جس نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان خلیج وسیع کر دی۔(59)

اکبر اور جہانگیر کے عہد میں شیخ احمد سرہندی کی منطقی باتیں بھی قابل ذکر ہیں جس نے ہندوؤں اور ہندومت کے ممکنہ غلبہ کو دیکھ لیا تھا۔سرہندی اختلافات پر زور دیتا ہے اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان سماجی فاصلوں کی وکالت کرتا ہے۔اس کے خطوط میں ہندوؤں کے خلاف بڑا زبردست تشدد ظاہر ہوتا ہے اور اسی طرح سے جبکہ مسلمانوں کی سیاسی طاقت عروج پر تھی تو وہ کہتا ہے کہ ان کے مذہب اور سماجی رسومات پر بھی روک ٹوک ہونی چاہیے اس کو خدشہ تھا کہ اگر ہندو سیاسی طاقت میں حصہ دار بن جائیں گے (جیسا کہ مغلوں کے دور میں تھا بھی) تو وہ یقیناً اس پر پوری طرح سے قابض بھی ہو جائیں گے۔یوں وہ نہ صرف اپنے کافر قوانین کو فروغ دینا چاہیں گے بلکہ اسلامی قوانین کا مکمل صفایا کرنے کی بھی بات کریں گے۔اور اسی طرح سے مسلم طبقے اور اسلام کی بھی(60) سرہندی نے دائمی حقیقت کے نظریے میں مخفی ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مشابہات کو ہندوؤں کے نظریہ حلول سے تعبیر کیا۔اس کا کہنا تھا کہ اگرچہ ہندو دیوتاؤں نے ایک برتر خالق کا نظریہ بھی پیش کیا مگر اس کے ساتھ انہوں نے اپنی پرستش کی بھی بات کی۔ان کا کہنا تھا کہ قادر مطلق ان کے اندر حلول کر گیا ہے۔سرہندی کا کہنا تھا کہ یہ نظریہ دراصل اسلام

کے بنیادی عقائد کے سراسر خلاف ہے۔ اس نے اس بات پر زور دیا کہ کسی بھی صوفی کو کبھی ایسے کسی نظریہ کو قبول نہیں کرنا چاہیے کہ جو کسی بھی مخصوص شکل میں ''خدا'' کی حدود مقرر کر دے۔(61)

سرہندی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے خالص صوفیانہ شکل میں اپنے فلسفہ کو پیش کیا۔ اس نے اس بات پر زور دیا کہ دونوں مذاہب کے درمیان مماثلت خالصتاً غیر شعوری مشاہدات و تجربات پر مبنی ہیں اور یوں ایک صوفی سچ اور جھوٹ میں تفریق نہیں کر سکتا۔ اس موقع پر کہ جب صوفی قادر مطلق کے حسن کا تصور کرتا ہے تو وہ اس میں محو ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس وقت وہ اس کی تخلیق اور خالق کے درمیان فرق بھی نہیں کر سکتا۔ یہ سب محض التباسات ہیں جو اختلاط کی حالت سے پیدا ہو رہے ہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ وحدت محض صوفی کے شہود میں تھی اس کے وجود میں نہیں تھی۔(62)

وحدت الشہود کا نظریہ سرہندی کی تخلیق نہ تھا اور نہ ہی وہ ہندوستان کو یہاں پر متعارف کروانے والا پہلا شخص تھا۔(63) البتہ اس نے اس نظریے کی بڑی زبردست حد تک اور نمایاں شکل میں وضاحت کی اور اس وقت جب کہ یہ اس کے مخالفین کے لیے کافی مشکل نظریہ تھا تب ہی اس نے اسے شہرت بخشی۔ وحدت الشہود بھی البتہ وحدت الوجود کی جگہ حاصل نہ کر سکتا تھا خاص کر جب کہ سترہویں اور اٹھارویں صدی میں قادریہ سلسلہ میں اسے ایک نئی زندگی ملی تھی۔(64) البتہ اس نظریے کی قابل قبول شکل اٹھارویں صدی میں وہ بنی کہ جو نقشبندی صوفی شاہ ولی اللہ دہلوی نے پیش کی۔(65) تعلیم یافتہ مسلمان اب یہ خیال کرنے لگے کہ ہندو اور مسلمان دو الگ الگ طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔

ریاست اور ہم آہنگی کی روایت

اگرچہ عہد وسطیٰ میں بادشاہ کا مذہب رعایا کا مذہب شمار کیا جاتا تھا مگر مسلمان بادشاہ اس اصول کا عملاً اطلاق نہ کرا سکے۔ مثال کے طور پر یہ بات التتمش اور علاء الدین خلجی جیسے بنیاد پرستوں کے ساتھ گفتگو کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔(66) جنہوں نے اس بات کی نظریاتی طور پر تردید نہیں کی ہمیں مسلم حکمرانوں کے بعض عدم برداشت کے واقعات بھی دیکھنے کو ملے ہیں۔ البتہ

ایسے واقعات چند ایک ہی تھے اور وہ بھی کبھی کبھار رونما ہوئے۔ ابتدائی سلاطین نے بھی ہم آہنگی کی حوصلہ کی تھی۔ اور مذہبی قانون پر رواجی قانون برتری حاصل کر گیا تھا۔ اسی وجہ سے یہ بات حیران کن نہیں ہے کہ سلاطین کی سیاسی قوت کے صدر مقامات پر مسلمانوں کی تعداد ہمیشہ کم ہی رہی ہے۔ برنی بیان کرتا ہے کہ مسلمان سلاطین کے صدر مقام دہلی میں ہی ہندو اپنے ڈھول باجوں کے ساتھ بتوں کو دریا میں بہانے کی غرض سے خاص محل کی دیوار کے نیچے سے لے گئے اور سلطان ان کے خلاف کچھ نہ کر سکا۔(67)

مسلمان حکمرانوں کا اصل مدعا خراج کی وصولی تھی جو ہندوؤں کو مسلمان کرنے سے زبردست متاثر ہوتا اور سلطان کے مزید علاقائی فوائد کی اندرونی قوت کو کمزور کر دیتا۔ تغلق حکمرانوں کے دور میں صرف چند ایک ہی ہندو اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔ سکندر لودھی جس کو عموماً متعصب شخص خیال کیا جاتا ہے اس نے ہندوؤں کی حوصلہ افزائی کی کہ وہ سرکاری ملازمت خاص طور پر شعبہ مالیات میں آنے کی غرض سے فارسی زبان سیکھیں۔(68) انہی باتوں کو ضیاء الدین برنی نے ''جہانداری'' سے تعبیر کیا ہے یعنی ایک ایسی کیفیت جس میں ریاست شریعت کے خلاف بہت سی باتوں کی اجازت دے سکتی ہے۔ تاکہ اس سے ضوابط تیار ہوں اور اس طرح سے نہ صرف عبادت کی آزادی ہو بلکہ غیر مسلموں کی تعظیم ہو۔(69)

اس ضمن میں ایک دلچسپ و نظریاتی کام مغل حکمران اکبر نے کیا تھا۔ جس نے 1579ء میں مسلم زعماء کی ضروری مدد سے صلح کل کے اصول کی تبلیغ شروع کر دی۔ اکبر نے اس محاورے کی فارسی شاعری میں استعمال سے بہت فائدہ اٹھایا جس میں ترک اسلام ضروری نہیں تھا۔ اس نے تنگ نظری، تعصب اور غیر عقلیت پسندی پر زبردست حملہ کیا اور دعویٰ کیا کہ خدا کے بنائے ہوئے تمام راستے نجات کی جانب لے جاتے ہیں۔ اس نے ہی اعلیٰ امراء میں ہندوؤں کو شامل کرنا شروع کر دیا اور مغل سلطنت کے بالکل خاتمے تک ہندوؤں کو موروثی جاگیریں اور ریاستیں جو قائم رہیں وہ اس کا نتیجہ ہیں۔ اگرچہ اس کے جانشینوں نے بالخصوص اورنگ زیب (1658-1707) نے اس کے برعکس عمل ظاہر کیا مگر اکبر کا قائم کیا ہوا وسیع تر نفسیاتی اثر ہر وقت قائم رہا اور غیر مسلموں نے مغل سلطنت کو بھی اپنا مخالف یا دشمن نہیں سمجھا۔

اکبر کے دور کے ایک رجعت پسند ملا عبدالقادر بدایونی نے جو مشہور مورخ اور مصنف بھی

ہے۔اس نے ہندوستان کے بارے میں کہ ''یہ ایک ایسی وسیع تر جگہ ہے کہ جہاں پر تمام لوگوں کے لیے کھلا میدان موجود ہے اور کوئی شخص دوسرے کے معاملے میں مداخلت نہیں کرتا اور ہر شخص اپنی خوشی سے جو چاہے کرتا ہے''(70) بدایوں کے الفاظ کا اکبر کے دربار میں آمول(Amul) کے ایک ایرانی محمد شریف نے خیر مقدم دیا۔ بلکہ یہ بات جو عام مغل پالیسی کے تحت صبر و برداشت' عدم فرقہ واریت کا بہترین نمونہ ہے سلطنت مغلیہ میں آزادی فکر و اظہار کے لیے خراج تحسین ہے۔اس ضمن میں فرانسس برنیئر کے مشاہدات بھی قابل غور ہیں کہ جس نے اورنگ زیب کے آخری دور میں ہندوستان کا دورہ کیا۔وہ کہتا ہے کہ:

> ''مغل اعظم (اورنگ زیب) اگر چہ خود مسلمان ہے مگر وہ ان قدیم اور توہم پرستانہ ہندو رسوم کی ادائیگی کی اجازت دے دیتا ہے اور ان لوگوں کو ان کے مذہبی امور کی سرانجامی کے ضمن میں کوئی مداخلت نہیں کرتا۔''(71)

یہاں تک کہ ستی جیسی غیر انسانی اور بربریت پر مبنی رسم میں مغل بادشاہوں نے غیر جانبدار رہنے کی کوشش کی اور اس میں صرف بلواسطہ طور پر مداخلت کی تا کہ اس بات کا یقینی بنایا جا سکے کہ کسی بیوہ کو اس کی مرضی کے بغیر زندہ نہیں جلایا جا رہا۔اس کی بنیادی وجہ ہندوؤں کے اذہان پر قائم برہمنوں کا غلبہ تھا۔

''متاثرہ عورتوں کی تعداد پہلے سے کم نہیں ہوئی۔ مسلمان کہ جو ملک کو چلا رہے ہیں۔وہ اس وحشیانہ رسم کو ختم کرنے کے لیے پوری کوشش کر رہے ہیں۔ بلاشبہ وہ ایک واضح قانون کے ذریعے اسے ختم نہیں کر سکتے۔کیونکہ یہ بات ان کی پالیسی کا حصہ ہے کہ بت پرستوں کو ان کے مذہب کی ادائیگی میں آزاد چھوڑ دیا جائے۔ بت پرست ان سے بہت زیادہ تعداد میں ہیں۔البتہ اس رسم کا بلواسطہ جائزہ ضرور لیا جاتا ہے۔''(72)

بے رحم برہمنوں کی اجارہ داری پوری طرح سے قائم تھی۔چنانچہ جس عورت کی ہمت جواب دے جاتی اور وہ قربان ہونے سے انکار کر دیتی تو اس سے انتہائی ذلت کا سلوک کیا جاتا تھا بلکہ مغل ان عورتوں کو آگ سے بچانے کی کوشش بھی کیا کرتے تھے اور نتائج کی پرواہ نہ کرتے تھے یا پھر ان عورتوں کو برہمنوں کے چنگل سے نکال کر بھگا دیا کرتے تھے۔کئی بیواؤں کو تو پرتگیزوں نے بچایا

ہے، جو بندرگاہوں کے علاقے میں بہت طاقتور ہو گئے تھے۔(73) حکمرانوں کی پالیسی سے ایک عام اعتماد اور بھروسے کی فضا قائم ہو گئی تھی جو کم از کم سیاسی اور فوجی ارباب حل وعقد کے درمیان ضرور موجود تھی۔ حکمرانوں کی سطح پر قائم اس نظریئے نے عوام کے درمیان بھی جگہ بنالی۔ اٹھارویں صدی میں ہندو سرداروں نے مسلمانوں کو اپنا رازدار بنانے میں کوئی ہچکچاہٹ نہ کی تھی اور یہ بات ہندوستانی میں برطانوی عہد کے خاتمے تک تمام مقامی ریاستوں میں موجود رہی۔

البتہ مغل حکمرانوں اور مقامی ہندو سرداروں کے درمیان سیاسی و معاشی امور پر ہمیشہ اختلاف رہا اور یہ چیز مختلف درجوں کے زمینداروں کے ساتھ بھی تھی جس سے بعض اوقات مذہبی تصادم کا خطرہ شروع ہو جاتا تھا۔ مگر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جب تصادم کا حل تلاش کر لیا جاتا تو مذہبی اختلاف بھی بھلا دیا جاتا تھا۔ جب میواڑ کے رانا پرتاب سنگھ نے اکبر کے ساتھ جنگ کی تو یہ بات ایک مذہبی تصادم معلوم ہوئی مگر جب جہانگیر کے دور میں یہ جدوجہد ختم ہو گئی تو میواڑ مغل حکمرانوں کا ایک وفادار ساتھی بن گیا۔(74) مرہٹوں کے خلاف بھی اورنگ زیب کی لڑائی کو بھی دونوں فریقین مذہبی رنگ میں دیکھتے ہیں اور اٹھارویں صدی میں ''ہندو بادشاہی' کے مرہٹوں کے نعرے سے تعبیر کرتے تھے۔ البتہ جب مرہٹوں نے شاہ عالم ثانی(1760-1818) کے دور میں دہلی پر غلبہ حاصل کر لیا تو انہوں نے مغل سلطنت کے عظیم محافظ ہونے کا دعویٰ کیا۔(75)

اس روایت کی پیچیدگیاں

ابھی تک یہ بات طے کرنا مشکل ہے کہ آیا عہد وسطیٰ کی مسلم ریاست کی ملازمت میں سرگرم سیاسی وانتظامی امراء ایک دوسرے کے ساتھ ثقافتی طور پر مکمل ہم آہنگی میں تھے اور یہ بھی کہ آیا مسلمان سیاسی ارباب حل وعقد صرف سیاسی طاقت اور معاشی امور سے غرض رکھتے تھے۔ حکمران کو اپنی حیثیت ثابت کرنے کے لیے مذہب کا سہارا تو لینا ہی ہوتا تھا کیونکہ حکمران خاندان کے اراکین بشمول بادشاہ اور امراء کے اپنی مذہبی زعماء کے اثر سے آزاد نہیں رہ سکتے تھے۔ حکمرانوں کو اپنے اعمال کو شرعی حیثیت سے جائز قرار دینے کی ضرورت تھی اس لیے وہ ان کو مراعات عطا کیا کرتے تھے۔ التتمش علماء کے دلائل کو رد نہیں کر سکتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ چونکہ مسلمان تعداد میں بہت کم ہیں لہٰذا شریعت کا کامل اطلاق ابھی ممکن نہیں ہے۔ صرف اکبر ایسا بادشاہ گزرا ہے کہ جس

نے رجعت پسندی کا دباؤ قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔لیکن اس کے جانشینوں میں سے کسی بادشاہ میں اتنا حوصلہ نہیں تھا۔اکبر کو بھی بلکہ ایک معاملے میں پہلے علماء کی جانب سے سند حاصل کرنی پڑی تھی تا کہ ریاست کو شریعت سے آزاد کر سکے۔

البتہ ریاست نے کبھی تبلیغی ادارے کا کردار ادا نہ کیا۔برہمن اپنے صحائف کے حوالے سے بہت پر تشدد تھے کیونکہ ان کو ڈر تھا کہ کہیں ان کے صحائف مسلمان جلا نہ دیں جیسا کہ اکثر ہوا کرتا تھا۔(76) ہندو مذہبی یا غیر مذہبی اداروں کے لیے ریاست کی جانب سے بس واجبی امداد ملا کرتی تھی۔ بنارس میں ایسے تمام ادارے مالدار ہندو چلایا کرتے تھے۔(77) جبکہ مغل حکمران عموماً آزاد پالیساں اختیار کرتے تھے اور اس میں مذہب کو دخل نہ دیا جاتا تھا۔البتہ ہندوؤں کا خیال تھا کہ وشنو ہی نوع انسان کو مسلمانوں سے نجات دلا دے گا۔(78)

بلاشبہ آزاد خیال اور افہام و تفہیم کے تمام امور عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بڑی سنجیدگی سے زیر بحث آیا کرتے تھے۔عہد وسطیٰ میں ہم عصر حالات میں سب نے یہ سمجھوتہ کر رکھا تھا کہ زیادہ سے زیادہ پر امن ماحول میں رہا جائے اور دوسروں کی مذہبی و ثقافتی زندگیوں میں کم سے کم مداخلت کی جائے اور اپنا جداگانہ تشخص برقرار رکھنے کی غرض سے سیکولر مقاصد کے لیے مل کر کام کیا جائے۔یہاں تک کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں جو امور اور سماجی رسومات مشترک تھیں وہ اپنا اپنا تشخص قائم کرنے کی غرض سے ''ہندوانی' اور ''مسلمانی'' کر کے مشہور تھیں۔

عہد وسطیٰ کی سیاست کے بعض امور کو زبردستی مذہبی رنگ دے کر پیچیدگی پیدا کر دی گئی ہے۔اس ضمن مین ریاست میں فارسی کو داخل کرنا قابل ذکر ہے۔غزنوی عہد(962-1186) میں جبکہ مسلمان وسطی ایشیا اور ایران سے ہندوستان میں آباد ہونا شروع ہوئے تو مشرقی مسلمانوں کے غیر عرب علاقوں میں فارسی کی نشاۃ ثانیہ اپنے عروج پر آ گئی تھی۔فارسی کے احیاء کی کوشش نویں صدی کے آخر سے شروع ہوئی جو اہل فارس کی جدوجہد کے ساتھ ساتھ رہی۔(79) تا کہ عرب فاتحین کے خلاف اپنی سیاسی و قومی شناخت کو قائم رکھا جا سکے۔ان پر اگرچہ عارضی طور پر منگولوں کا قبضہ بھی رہا مگر خلافت مشرقی کے تمام غیر عرب علاقوں میں حکمرانوں اور دانشوروں نے فارسی داری کو فروغ دیا۔یوں فارسی زبان سیاست' فنون اور ادب کی اعلیٰ ثقافت کا نشان بن گئی تھی۔ مشہور فارسی شاعر فردوسی نے محمود غزنوی کے دربار میں اپنا شاہنامہ فارسی میں تحریر کیا جس میں اس

نے قبل از اسلام ساسانی بادشاہوں کے عظیم کارناموں کا تذکرہ شاعری میں کیا جو عربوں کے ہاتھوں ایران کی فتح تک کے حالات پر منحصر ہے۔قبل از اسلام کی ایرانی تاریخ کو نئی فارسی کی شاعری میں سامانی شاعر دقیقی نے بیان کرنا شروع کیا تھا۔شاہنامہ میں فردوسی نے عجم (ایران) کو اپنی فارسی کے ساتھ پھر سے زندہ کر دیا۔(80)

عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے مسلمان حکمران ''عجم'' کی حیات ثانی کے اثر سے متاثر تھے۔ سلاطین دہلی کا دربار ساسانی ثقافت کا آئینہ دار تھا اور حکمران ایرانی ہیروؤں کو اپنے لیے مثال بنایا کرتے تھے۔ اس چیز سے یقیناً اسلامی نظام سیاست کے سیکولر عنصر کی جھلک نظر آتی تھی اور اس بات کی عکاسی ہوتی تھی کہ اسلام میں غیر اسلامی ثقافت کو قبول کر لینے کی کتنی گنجائش ہے۔لیکن یہ بات صرف فارسی گو ممالک میں ظاہر ہوتی تھی۔شمالی ہند کے مسلمان حکمرانوں نے کبھی ایسی دلچسپی قبل از اسلام کے ہندوستان کے بارے میں نہیں دکھائی جیسی کہ خراسان میں دکھائی تھی۔صرف چند ایک مثالیں ابتدائی مسلم سکوں پر سنسکرت الفاظ کی تحریر ہے۔ ہندوستان میں حکمرانوں نے نہ صرف فارسی زبان، فنون، ادب اور ثقافت کی سرپرستی کی بلکہ فارسی داری کے عمل کو بھی آگے بڑھایا۔اس عمل نے اعلیٰ سطح پر تو ایک ملی جلی ثقافت تشکیل دے دی مگر سیاسی زوال کے ایام میں اس سے بہت پریشانیاں پیدا ہو گئیں۔

شمالی ہند میں فارسی زان کے زبردست اثر ورسوخ کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ہر دور میں شمالی ہندوستان کے درباروں میں ایران اور وسطی ایشیاء سے ہجرت کرنے والے شہزادوں، امراء اور اہل علم کا سیلاب آتا رہا ہے۔ترکستان، ایران اور افغانستان میں جب بھی سیاسی اتار چڑھاؤ آیا یا وہاں کے لوگوں پر تباہی آئی تو وہ لوگ شمالی ہندوستان آتے رہے ہیں۔خاص طور پر روزگار کی تلاش میں حکمرانوں کی سرزمینوں سے آنے والے ان لوگوں نے ایرانی و ترکی ثقافت کو اعلیٰ سطح پر مضبوط سے مضبوط تر کیا۔اس سے شاہی دربار سے وابستہ ہندوستانیوں کے درمیان احساس کمتری پیدا ہونے لگا۔وہ لوگ اس درجہ احساس کمتری کا شکار ہوئے کہ وہ لوگ اور ان کے ساتھ ساتھ ان سے وابستہ مسلمان بھی اس بات کے لیے بیتاب ہوتے چلے گئے کہ خود کو بھی ایرانی یا وسط ایشیائی نسل ثابت کریں۔ مسلمانوں کے لیے باوجود ان کی طبقاتی درجہ بندی کے مثالی ثقافت ایران و وسطی ایشیا کی رہی۔ یہ سچ ہے کہ بہت سے ہندوؤں نے بھی ایرانی و وسط ایشیائی ثقافت اختیار

کرنے کی بات کی مگر صرف اس حد تک کہ جہاں تک وہ ثقافت طاقت اور عزت فراہم کر سکتی تھی۔ برہمنوں کے ''ملیچھ'' کے تصور نے کبھی اس مثال ثقافت کو ایک ہندو کی زندگی میں نہ آنے دیا خصوصاً اس کے گھر سے باہر کے میل جول میں۔

Notes and References

1. Amir Hasan Sijizi, *Fawaid-ul-Faud* (Nawal Kishore), pp. 13-14, 68 and 147, Amir Kwurd, *Siyar-ul-Auliva,* Delhi 1302 AH\1884-5, pp. 38-9 and 46.
2. The statement is attributed to Shaikh Sharf-ud-Din Yahya Maneri, an eminent fourteenth century sufi of Bihar. Compare, Maulana Nimatullah, Ganj-i *Layakhfa*, Patna MS., 34-5.
3. *Fawaid-ul-fuad*, 137, 158-9, *Khair-ul-Majalis,* ed. K.A. Nizami, Aligarh, 1959, 65, 66 and 150; see also K.A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*, (Reprint, Delhi, 1974, pp.178-9) in particular for the significance and meanings of circulation of Zambil and chilla-i makus (inverted chilla).
4. S.A.A. Rizvi, *History of Sufism in India,* I, Delhi, 1978, p. 335.
5. *Alakhbani or Rushd-Nama* edited by S.A.A. Rizvi and Sailesh Zaidi, Aligarh, 1971.
6. *Surur-us-Sudur* (Habibganj Collection, Aligarh) 69, 74, 302, Baba Farid's compositions are also believed to have been incorporated by the fifth Sikh Guru, Arjan in 1604, in the *Guru Granth Saheb*. For some other dohas see *Maktubat-I Muzaffar Shams Balkhi,* (Patna MS), ff. 141b and 193a; see also Patna University Journal, XII, 1958 for their English translation.
7. Abd-ul-Qadir Badaoni, *Muntakhab-ut-Tawarikh*, I, p. 230 for an analysis of Chandayan, see S. Chandra,

72. Ibid., pp. 31-14.
73. Compare Beni Prasad, *History of Jahangir*, Reprint, Allahabad, 1962, pp. 202-31.
74. Compare J.N. Sarkar, *Fall of the Mughul Empire, II*, Reprint Delhi, 1971, pp. 395-96; III, Reprint, Delhi, 1975, pp. 20-2, 196-222.
75. Francois Bernier, *Travels*, p. 336.
76. Ibid., p. 334.
77. Ibid., p. 331.
78. Even though Tahirid established the first Persian dynasty in Khorasan, the Saffarids (867-892), the Samanids (874-999) and the Buyids (934-1055) were the first consciously Persian principalities. The Samanids claimed to be the descendants of the pre-Islamic Sasanid nobleman, Saman, while the Buyids mentioned Yezdger, a Sasanid king, as their ancestor. Rudaki and Daqiqi, the first Persian poets were patronized by the Samanids. Later, the Turks, the Ghaznavids, the Seljuqs and the Khwarizmshahis became enthusiastic patrons of Persian language and culture. Compare E.J. Brown, *A Literary History of Persia, II*, Cambridge, 1964.
79. Compare *Shahnama* in English translation as *The Epic of the Kings* by Reaben Levy, revised by Amin Banani, (London, 1967) particularly the last sections. The poet's support to the Ajam is illustrated in the letter he mentions to have been written by Rustam to Sa'd bin Wiqas.
80. Compare D.C. Sircar, *Selected Inscriptions, II*, Delhi, 1983, pp. 650-64; P.L. Gupta, *Coins*, Delhi, 1969, pp. 204-5, nos. 215-8.

❁

تحریک خلافت: سیاست کو مذہبی بنانے کا عمل

ڈاکٹر مبارک علی

برصغیر ہندوستان کے مسلمان معاشرے میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ اگر مسلمانوں کو سیاسی طور پر متحرک کرنا' یا باعمل بنانا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ مذہب اور مذہبی علامات کو استعمال کیا جائے' کیونکہ وہ سیاست کو مذہب کے ذریعہ سے سمجھتے ہیں' اور جب مذہب و سیاست آپس میں مل جاتے ہیں تو ان کے جذبات میں جوش آتا ہے۔ اگر اس مفروضہ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مسلمان معاشرے میں سیاست کو زندہ' جاندار اور توانا رکھنے کے لیے مذہب کا ہونا ضروری ہے۔ بقول اقبال ''جدا ہو دیں سیاست سے تو بن جاتی ہے چنگیزی''۔ یعنی اقبال کے خیال کے مطابق مذہب سیاست کو کنٹرول کر کے اس کے اخلاقی پہلوؤں کی حفاظت کرتا ہے۔

کیا درحقیقت ایسا ہی ہے؟ یہ ایک بحث طلب مسئلہ ہے۔ کیونکہ تاریخی شواہد اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ جب بھی بادشاہت یا آمریت میں اختیارات سمٹ کر کسی ایک فرد یا جماعت کے ہاتھوں میں آ جاتے ہیں تو اس صورت میں علماء صاحب اقتدار لوگوں کی حمایت میں مذہب کو استعمال کرتے ہیں اس قسم کی بہت سی مثالیں ہیں کہ جب بھی حکمرانوں اور بادشاہوں کو اپنی مرضی کے فتویٰ ضروری ہوئے علماء نے ان کی فرمائش فوری طور پر پوری کر دی' اور مذہب کو ان کی خواہشات کے تحت تبدیل کر دیا۔ اس کی ایک مثال تو موجودہ دور میں موجود ہے کہ جب مصر کے صدر سادات کو اسرائیل کا دورہ کرنا تھا تو جامعہ الازہر کے علماء نے فوراً اس کو جائز قرار دے دیا۔ لہٰذا جب بھی سیاست اور مذہب آپس میں ملتے ہیں تو سیاست' اپنے اختیارات اور طاقت کی وجہ

سے مذہب کو اپنا تابع بنالیتی ہے اور علماء و اہل اختیار کے ہاتھوں کھیلتے ہیں۔

اس کے برعکس ان ملکوں میں کہ جہاں جمہوری روایات یا ادارے ہیں' ان معاشروں میں علماء اپنے مذہبی منصوبوں کی تکمیل کے لیے سیاسی جماعتوں کے ماڈل پر پارٹیاں تشکیل دیتے ہیں اور کوشش کرتے ہیں کہ انتخاب میں جیت کر وہ سیاست کو اپنے تابع کریں۔ لیکن جب وہ سیاست میں آتے ہیں تو انہیں ایسے مسائل اور نظریات سے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ جن سے ان کی واقفیت اور آگہی پوری طرح سے نہیں ہوتی ہے' مثلاً نیشنل ازم' سوشل ازم' سیکولرازم' اور جمہوریت اور یہ کہ ان نئے نظریات اور نظاموں کو کس طرح سے مذہب کی روشنی میں ہم آہنگ کریں۔ لہٰذا اس صورت حال میں کچھ علماء تو قطعی طور پر ان جدید نظریات کو رد کرتے ہیں اور انہیں اسلام کے مخالف گردانتے ہیں۔ کچھ علماء اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ ان تصورات کو اسلامی بنا کر ان میں اور اسلامی تعلیمات میں مفاہمت پیدا کریں۔

یہ خیال کرتے ہوئے کہ برصغیر ہندوستان میں صرف اسلام کے ذریعہ ہی مسلمانوں میں سیاسی شعور پیدا کیا جاسکتا ہے' مولانا ابوالکلام آزاد نے 1913ء میں حزب اللہ کے نام سے علماء کی ایک پارٹی کی بنیاد ڈالی۔ تاکہ وہ سیاست میں آئیں اور مسلمانوں کی راہنمائی اپنے ہاتھوں میں لیں۔

ہندوستان میں ابھرنے والی خلافت تحریک کو اس پس منظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے کہ جب یہاں نو آبادیاتی حکومت نے سیاسی مراعات دے کر' سیاسی پارٹیوں اور ان کی سرگرمیوں کی اجازت دے دی تھی۔ علماء جو اب تک مدرسوں اور مکتبوں کی حدود میں بندھے ان کو اس نئی صورت حال میں یہ موقع ملا کہ وہ اپنے مدرسوں اور رہائش گاہوں سے باہر آئیں اور سیاست میں حصہ لیتے ہوئے معاشرے میں سرگرم عمل ہوں۔ یہ پہلا موقع تھا کہ وہ سیاسی طور پر متحرک ہوئے لیکن ایک بار جب انہیں سیاست میں آنے کا موقع مل گیا تو انہوں نے مذہب کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے پورا پورا استعمال کیا۔

(1)

برصغیر ہندوستان میں سلاطین دہلی کے دور حکومت میں (1206-1526) میں کچھ سلاطین

نے اپنی حکومت کے استحقاق کے لیے عباسی خلفاء سے روابط قائم کر کے ان سے حکمرانی کی سند خلافت لی۔ لیکن علامتی طور پر سلاطین جمعہ اور عیدین کے خطبوں میں خلیفہ کا نام پڑھواتے تھے۔ لیکن جب مغل خاندان حکمراں ہوا تو اس نے عثمانی خلفاء کا نام خطبہ میں شامل نہیں کرایا' بلکہ خود کو خلیفہ سمجھتے ہوئے اپنا نام خطبہ میں پڑھوایا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے مورث اعلیٰ تیمور نے عثمان سلطان یلدرم کو شکست دی تھی' اس لیے وہ ان کے مقابلہ میں خود کو افضل گردانتے تھے۔ ہندوستان میں مغل بادشاہ کی سیاسی حیثیت اس وقت کمزور ہو کر ختم ہو گئی کہ جب یہاں ایسٹ انڈیا کمپنی کا اقتدار قائم ہو گیا۔ لہٰذا ہندوستان کے اندر بھی اس کی سیاست کو اب تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ اس کی مثال سلطان ٹیپو (1799-1782) کی ہے کہ جس نے اپنی حکومت کے لیے مغل بادشاہ کے بجائے عثمان خلیفہ کے ہاں وفد بھیجا کہ اسے میسور کا جائز حکمراں تسلیم کیا جائے۔ اس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ ایک طرف تو وہ اپنی مسلمان رعایا میں عثمان خلیفہ کے تعلق سے اظہار وفاداری چاہتا تھا' دوسرے اپنے مخالف مسلمان حکمراں نظام دکن کی برابری کا خواہش مند تھا' کیونکہ نظام خود کو مغلوں کا وارث اور برتر سمجھتا تھا' اور ٹیپو اور اس کے خاندان کو اپنے سے کم تر۔ اگرچہ ٹیپو سلطان نے خلیفہ وقت سے سند تو حاصل کر لی' مگر اس کے ساتھ حکومت برطانیہ کے دباؤ پر خلیفہ نے ٹیپو پر یہ زور ڈالا کہ وہ ان سے جنگ نہ کرے اس سلسلہ میں خلیفہ نے ایک فتویٰ بھی جاری کیا کہ جس میں اہل برطانیہ سے جنگ کی مخالفت کی گئی تھی۔ (1) اس سے بہرحال یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عثمان خلیفہ بھی اس مرحلہ پر اپنی سیاسی طاقت و قوت کھو چکا تھا اور اس کی حیثیت علامتی رہ گئی تھی۔

ایک دوسری مثال سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ ہندوستان میں عثمانی خلیفہ کی وہ حیثیت نہیں تھی کہ جس میں وہ ہندوستان کے مسلمانوں کا محافظ بن کر ابھرتا۔ مثلاً جب سید احمد شہید (وفات: 1831) نے سکھوں کے خلاف جہاد تحریک شروع کی' اور سرحد کے علاقے میں اسلامی حکومت قائم کی تو انہوں نے امیر المومنین اور خلیفہ ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ (1827) اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ عثمانی خلیفہ سے انکاری تھے' اور اپنی خلافت کے دعویدار تھے۔ اگرچہ ان کی اپنی خلافت بہت کم وقت کے لیے رہی اور اسے برصغیر کی مسلمان اکثریت نے تسلیم نہیں کیا۔

اس کے بعد کے واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہندوستان میں برطانوی حکومت نے

عثمان خلیفہ کے دعویٰ کو مقبول عام بنانے میں سرگرمی دکھائی' کیونکہ اس کے ذریعہ وہ اپنے سیاسی مقاصد کی تکمیل چاہتے تھے۔ 1857ء کی بغاوت میں انہوں نے خلیفہ سے فتویٰ لیا کہ مسلمانوں کو انگریزوں سے جنگ نہیں کرنی چاہیے اور ان کا وفادار بن کر رہنا چاہیے۔ سیلویا جی ہیم (Sylviva G. Haim) نے اپنے مضمون ''خلافت کے خاتمہ اور اس کے بعد'' (The Abolition of the Caliphate and its after) میں کہ جو ٹامس آرنلڈ کی کتاب ''خلافت'' میں شامل ہے' لکھا ہے کہ:

> مسلمانوں کی حکومت کے زوال' انگریزوں کے اقتدار اور خاص طور سے انگلستان کی مسلمان حکومت پر فتح کے بعد جو کہ انیسویں صدی کے وسط میں ہوئی' اس صورت حال نے ہندوستان کے مسلمانوں کو سخت احساس کمتری میں مبتلا کر دیا تھا' وہ اس تلاش میں تھے کہ اپنے لیے ایک ایسی علامت ڈھونڈیں کہ جو طاقت وقوت کا اظہار کرے۔ اس عرصہ میں ابلاغ عامہ کے فروغ کی وجہ سے وہ عثمانی خلیفہ سے باخبر ہوئے جو کہ اس وقت اپنی حمایت میں پروپیگنڈا کر رہا تھا اور اس سلسلہ میں اسے برطانوی حمایت حاصل تھی۔ برطانیہ روس کی مخالفت میں عثمان حکومت کی حمایت کر رہا تھا' اس لیے ہندوستان کی برطانوی حکومت نے کوشش کی کہ یہاں کے آباد مسلمانوں کی وفاداری عثمان خلیفہ سے استوار کریں۔ اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے خلیفہ نے اپنے حق میں پروپیگنڈا کیا' اور خلافت کے اس تصور سے پورا پورا فائدہ اٹھایا کہ جو اہل یورپ کے ذہن میں تھا (کہ خلیفہ روحانی طور پر دنیا کے تمام مسلمانوں کا سربراہ ہے)(2)

اس طرح سے ہندوستان کے مسلمانوں میں یہ خیال جڑ پکڑ گیا کہ عثمانی خلیفہ مسلم دنیا کا سربراہ ہے۔ جب جمال الدین افغانی نے پان اسلام کی تحریک چلائی تو اس وقت خلیفہ سلطان عبدالحمید (1876-1909) نے ان جذبات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کوشش کی کہ مسلم دنیا میں اپنی سیاسی پوزیشن کو مستحکم کرے۔ سر سید احمد خاں نے ہندوستان کے مسلمانوں کے مفادات کو

دیکھتے ہوئے اس خطرے کا اندازہ لگالیا تھا کہ اگران کی سیاسی وفاداریاں ملک کی سرحدوں سے باہر رہیں گی تو وہ حکومت کی نظروں میں مشتبہ ہوں گے' انہوں نے عثمان خلافت کے اس دعویٰ کو رد کیا کہ وہ تمام مسلمانوں کا راہنما ہے۔ اس کے برعکس انہوں نے ہندوستان کے مسلمانوں پر زور دیا کہ وہ انگریزی حکومت کے وفادار رہیں اور اس کو اپنا محافظ سمجھیں۔ 1857ء کے تجربہ کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ مسلمانوں کو نہ صرف سیاست سے دور رہنا چاہیے۔ بلکہ انگریزی حکومت سے اپنی وفاداری مضبوط کرنی چاہیے۔ تاکہ ان پر جو شک وشبہات ہیں ان کا خاتمہ ہو۔ لہٰذا ان کی دلیل یہ تھی کہ جہاں خلیفہ کا سیاسی اقتدار نہیں ہے' وہاں اسے محافظ اور دیں کا دفاع کرنے والا نہیں تسلیم کرنا چاہیے۔ چونکہ ہندوستان کے مسلمان عثمان حکومت کے ماتحت نہیں اور نہ یہاں اس کا اقتدار ہے۔ اس لیے مسلمانوں کے لیے خلیفہ کا وفادار ہونا اور اسے اپنا حکمراں تسلیم کرنا قطعی غیرضروری ہے۔ (3)

(2)

1857ء ہندوستان اور ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے تباہی اور المیہ کا باعث تھا۔ اس کے فوراً بعد انہوں نے خود کو بے سہارا اور غیر محفوظ پایا' اس صورت حال میں پہلا ردعمل علماء کی جانب سے آیا کہ جنہوں نے غیر ملکی اقتدار اور نو آبادیاتی نظام میں مذہب کے دفاع اور مذہبی شناخت کے بچاؤ کے لیے مدرسہ دیوبند کی 1867ء میں بنیاد ڈالی تاکہ ہندوستانی مسلمانوں کو مذہبی معاملات میں راہنمائی کرسکیں اور جدیدیت کی جو لہر اٹھی ہے' اس سے ان کو بچاسکیں۔ مدرسہ میں جو دارالافتاد قائم کیا گیا اس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان تمام سیاسی' معاشی' سماجی اور مذہبی معاملات میں ان سے رجوع کریں۔ یہ مدرسہ بہت جلد روایتی مذہبی تعلیم کا مرکز بن گیا' اور یہاں نہ صرف برصغیر سے بلکہ دوسرے ہمسایہ ملکوں سے بھی طالب علم تعلیم کے حصول کے لیے آنے لگے۔ اس ادارہ کی وجہ سے علماء کو یہ موقع ملا کہ وہ خود کو کمیونٹی کا راہنما اور لیڈر سمجھنے لگیں اس حیثیت میں انہوں نے جدیدیت کا مقابلہ کرتے ہوئے روایات کے تحفظ میں اہم کردار ادا کیا۔

اس کے برعکس سرسید اس نقطہ نظر کے حامی تھے کہ مسلمانوں کی ترقی اور بہبود کے لیے

ضروری ہے کہ وہ جدیدیت کو اختیار کریں اور خود کو فرسودہ روایات سے آزاد کریں' اس مقصد کو ذہن میں رکھتے ہوئے انہوں نے علی گڑھ کالج کی بنیاد ڈالی (1877) تاکہ مسلمان جدید تعلیم حاصل کرے' حکومت کی ملازمتوں میں آئیں' اور برطانوی حکومت کے وفادار رہتے ہوئے اپنی کمیونٹی کے لیے باعث فلاح و بہبود ہوں۔ دیوبند اور علی گڑھ دونوں ابتدائی دور میں سیاست سے علیحدہ رہے۔ دونوں اداروں کا مقصد یہ تھا کہ 1857ء کی صورت حال کے بعد مسلمانوں کو دوبارہ سے، کس طرح اور کیوں کر متحرک کیا جائے۔ 1906ء میں جب مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا' تو اس میں جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کا محدود طبقہ شامل ہوا' تاکہ اس پلیٹ فارم کے ذریعے وہ سیاسی حقوق بھی حاصل کریں اور حکومت کا تعاون بھی۔ اس ابتدائی دور میں مسلم لیگ نے برطانوی حکومت سے اپنی وفاداری کا اعلان کیا' لیکن ان کے نقطہ نظر میں اس وقت تبدیلی آئی کہ جب 1911ء میں برطانوی حکومت نے بنگال کی تقسیم کو ختم کر دیا' اور یہی سال تھا جب ترکی اور اٹلی کی جنگ میں' یورپ نے ترکی کے خلاف رویہ اختیار کیا' اس نے مسلمانوں کی وفاداری کو متزلزل کیا' اور ان میں مزاحمت کے جذبات پیدا ہوئے۔ اس تبدیلی کا اندازہ' برطانوی حکومت کے انٹیلی جنس بیورو کو بھی ہوا۔ چنانچہ اس کے اسسٹنٹ ڈائریکٹر نے اپنی رپورٹ میں لکھا کہ :

> اب تک ہندوستان کے مسلمانوں کو جو یہ خیال تھا کہ برطانوی حکومت ان کے مفادات کی ضامن ہے' شہادتوں سے اور واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ خیال ان کے ذہنوں سے زائل ہو رہا ہے۔ ان افواہوں نے بھی ان کی مخالفت کو بڑھا دیا ہے کہ یورپ کی عیسائی طاقتیں اسلام کو تباہ کرنے پر تلی ہوئی ہیں' اور اس مقصد کے لیے برطانیہ عظمیٰ نے اٹلی کے ساتھ معاہدہ کر لیا ہے' تاکہ اس کی ترکی پر حملہ میں مدد کی جائے۔ ان خدشات کو اس وقت اور تقویت ہوئی کہ جب 1911ء میں بنگال کی تقسیم کو ختم کیا گیا۔ اس سے بنگال کے مسلمانوں کو سخت صدمہ ہوا۔ (4)

اس عالمی سیاست کے تناظر میں ہندوستان کے مسلمانوں کی ہمدردیاں ترکی کے ساتھ تھیں' اس زمانہ میں ابوالکلام آزاد کے الہلال' البلاغ' مولانا محمد علی جوہر کے اردو اخبار ہمدرد اور

انگریزی اخبار کامریڈ' اور پنجاب میں ظفر علی خاں کے زمیندار اخبار نے پان اسلام ازم' اور عثمانی خلافت کی ہمدردی اور ترکوں سے تعلق ومحبت کے جذبات کو ابھارنے میں سرگرم حصہ لیا۔ 1912ء میں ڈاکٹر انصاری کی سربراہی میں ایک طبی مشن ترکی گیا تاکہ ترکی افواج کی مدد کر سکے 1913ء میں خدام کعبہ کے نام سے ایک انجمن کی بنیاد ڈالی گئی تاکہ مسلمانوں کی مقدس مقامات کی یورپی اقوام کے حملوں سے بچاؤ کی تحریک چلائی جا سکے۔ پہلی جنگ عظیم کے وقت ہندوستان کے مسلمانوں کی خواہش تھی کہ ترکی اس جنگ میں شریک نہ ہو۔ لیکن جب ترکی اس جنگ میں جرمن کا حلیف بن گیا تو خلیفہ کی جانب سے یہ فتویٰ شائع ہوا کہ یہ اتحادی طاقتوں کے خلاف ایک جہاد ہے۔ لیکن ہندوستانی مسلمان اس وقت سخت صدمہ کا شکار ہوئے کہ جب جنگ میں ترکی کو شکست ہوئی اور ایسا نظر آیا کہ اتحادی طاقتیں ترکی کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا چاہتی ہیں۔ اس ماحول میں مسلمانوں کے لیے عثمانی خلافت ایک اہم مذہبی علامت ہوگئی۔

صورت حال یہ تھی کہ تقریباً تمام مسلمان ممالک یورپی طاقتوں کے تسلط میں تھے۔ صرف ترکی وہ واحد ملک رہ گیا تھا کہ جو اپنی کمزوری کے باوجود خودمختاری کو برقرار رکھے ہوئے تھا۔ ہندوستان کے مسلمانوں کو اس وقت تک سرحدوں سے پار کسی اور طاقت پر بھروسہ کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی' جب تک کہ مغل حکمراں اقتدار میں تھے' لیکن ان کے زوال نے انہیں عثمان حکومت کی طرف متوجہ کیا اور اس کی شان وشوکت سے انہوں نے اپنی کم مائیگی کو دور کرنے کی کوشش کی اگرچہ سرسید پان اسلام ازم کے مخالف تھے' مگر انہوں نے بھی اس سلسلہ میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ:

> ''ایک وقت تھا کہ بہت ساری مسلمان حکومتیں تھیں' اور ہمیں اس وقت کوئی زیادہ صدمہ نہیں ہوتا تھا کہ جب ان میں سے کوئی ایک ختم ہو جاتی تھی' اب اس کے مقابلہ میں بہت کم مسلمان ریاستیں رہ گئی ہیں' اس لیے اگر کوئی چھوٹی سی ریاست ختم ہو۔ تو ہمیں نقصان کا احساس ہوتا ہے۔ اگر ترکی کو فتح کر لیا جاتا ہے' تو یہ ہمارے لیے المیہ عظیم ہوگا۔ کیونکہ وہ آخری طاقت ہے کہ جو اسلام کے نام پر باقی رہ گئی ہے۔ (5)

بلقان کی جنگوں کے دوران ہندوستانی مسلمان جذباتی طور پر اور زیادہ عثمانی خلافت سے قریب ہو گئے اور اس کی بقا و وجود کو برقرار رکھنے کی خواہش اور زیادہ گہری ہو گئی۔ یہ جذبات یہاں تک پہنچے کہ اسلام اور ترکی ان کے لیے لازم و ملزوم ہو گئے۔ اس لیے ترکی کو خطرے کا مطلب ہوا کہ اسلام خطرے میں ہے۔

(3)

پہلی جنگ عظیم کے دوران مسلم لیگ اور کانگرس دونوں کی جانب سے یہ کوششیں ہوئیں کہ ایک، دوسرے کے ساتھ تعاون کر کے جو متنازعہ مسائل ہیں ان کا حل ڈھونڈا جائے تا کہ دونوں کمیونٹیز میں باہمی تعاون ہو۔ ان کوششوں کے نتیجہ میں 1916ء کا معاہدہ لکھنؤ عمل میں آیا کہ جس کو کامیاب بنانے میں محمد علی جناح کا پورا پورا تعاون تھا۔ اس وقت مسلم لیگ کی سیاست کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں تھا، لیکن اس کا مطمع نظر یہ تھا کہ مسلمانوں کے لیے سیاسی حقوق حاصل کیے جائیں۔ خلافت کا مسئلہ اس مرحلہ پر اہم نہیں تھا اور نہ ہی یہ ابھی سیاست کا اہم ایشو بنا تھا۔ لیکن جنگ کے خاتمہ پر جب ترکی کو شکست ہوئی اور عربوں نے عثمان امپیریل ازم کے خلاف یورپی طاقتوں کی سرپرستی میں بغاوت کی تو اس صورت حال سے ہندوستان کے مسلمانوں کا متوسط طبقہ پریشان ہوا۔ سیاسی حالات نے اس وقت پلٹا کھایا کہ جب 1918ء میں دہلی میں مسلم لیگ کا اجلاس ہوا۔ جلسہ کے صدر ڈاکٹر انصاری نے اس میں علماء کو بھی شمولیت کی دعوت دی۔ تا کہ ان کی بھی حمایت حاصل کی جا سکے۔ اس دعوت کو علماء نے بڑی خوشی سے قبول کر لیا کیونکہ اس کا مطلب یہ تھا انہیں بھی جدید اور یورپی تعلیم یافتہ لوگوں کے مساوی سمجھا گیا ہے اور سیاسی معاملات میں ان کی رائے کی بھی قدر کی گئی ہے۔ ان جذبات کا اظہار مولوی کفایت اللہ نے ان الفاظ میں کیا:

> میرا ہمیشہ سے یہ ایمان رہا ہے کہ مسلمانوں کے لیے مذہب اور سیاست ایک ہی چیز کے دو نام ہیں درحقیقت ان کا مذہب ان کی سیاست اور ان کی سیاست ان کا مذہب ہے۔ اب تک ان کے ذہن میں یہ تھا کہ انہوں نے علماء کو مذہب کی ذمہ داری دے دی ہے، جب کہ سیاست کو آل انڈیا

مسلم لیگ کے راہنماؤں اور اس قسم کی دوسری جماعتوں کے حوالہ کر دیا
ہے۔لیکن جب علماء کو آواز دی گئی وہ خوشی و مسرت اور واضح تعاون کے
ساتھ سیاست میں شامل ہونے کے لیے آ گئے۔(6)

چودھری خلیق الزماں' جو کہ اودھ سے مسلم لیگ کے ایک اہم راہنما تھے' انہوں نے مذہب اور سیاست کے اس اشتراک اور اس سے پیدا ہونے والے خطرات کو پوری طرح سے بھانپ لیا تھا' اس لیے انہوں نے اس موقع پر کہا تھا کہ یا تو ان سے نجات حاصل کر لو' ورنہ یہ تمام ہندوستان کو اپنے نرغہ میں لے لیں گے۔(7) آنے والے واقعات نے ثابت کر دیا کہ درحقیقت وہی ہوا کہ جس کی پیشن گوئی چودھری خلیق الزماں نے کی تھی۔اس کے بعد سے مسلم سیاست کا سب سے اہم مسئلہ خلافت کا ہو گیا' اور دوسرے اہم مطالبات وہ مسائل پس منظر میں چلے گئے' اس کی وجہ سے سیاست پر مذہب کا غلبہ ہو گیا' جب مذہب نے سیاست کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تو اس کا منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کی راہنمائی کی باگ ڈور یورپی اور جدید تعلیم یافتہ لوگوں کے بجائے اب علماء کے ہاتھوں میں آ گئی۔علی برادران جنہوں نے کہ اپنی سیاست کا آغاز اعتدال پسند نظریات کے ساتھ کیا تھا' لیکن وقت اور حالات کے ساتھ ان میں تبدیلی آئی اور دونوں حضرات مولانا ہو گئے' ان کا حلیہ بھی روایتی مولویوں کا ہو گیا یعنی داڑھیاں بڑھا لیں' اور جبہ قبہ پہن کر اپنی شکل وصورت مولویوں کی سی کر لی۔

اس پیریڈ کا اہم پہلو یہ ہے کہ سیاست کے تمام عمل میں اب خلاف آل انڈیا خلافت کمیٹی جو کہ 1919ء میں قیام میں آئی تھی' پوری طرح سے حاوی ہو گئی اور مسلم لیگ کی حیثیت گھٹ کر ثانوی ہو گئی۔

جیسے علماء سیاست میں آئے ویسے ہی تحریک کا کردار تبدیل ہو کر رہ گیا۔سب سے پہلا اثر تو یہ ہوا کہ مذہب کے نام پر مسلمانوں کے جذبات کو ابھارا گیا۔پر جوش اور جذباتی تقریریں آئے دن کا سلسلہ ہو گئیں کہ جن میں زبان و بیان کے ذریعہ لوگوں کو ابھارا جاتا تھا۔اگر اس دور کے اخبارات کا مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہو گا کہ کس طرح بیانات اور تقریروں کے ذریعہ مسلمانوں کو غیرت دلا کر اور مذہب کے نام پر انہیں متحرک کیا جا رہا تھا۔مثلاً فرنگی محل کے مولانا عبدالباری اپنی

تقریروں میں نہ صرف اپنے مخالفین کو تنبیہ کر رہے تھے بلکہ انہیں ملیامیٹ کرنے اور تہس نہس کرنے کی دھمکیاں بھی دے رہے تھے۔ دہلی میں مسلم لیگ کے ایک اجلاس میں انہوں نے کہا کہ وہ اپنے کہے ہوئے ایک لفظ سے پوری دنیا کو ہلا دیں گے اور قلم کی ایک جنبش سے لوگوں کو تھرا دیں گے۔(8) مسلم لیگ کے امرتسر کے اجلاس میں کہ جس میں علی برادران نے بھی شرکت کی تھی' خوب جذباتی تقاریر ہوئیں' شوکت علی نے پرجوش انداز میں اعلان کیا کہ وہ اپنی جان و مال خانہ کعبہ کی حفاظت میں قربان کر دیں گے۔ اپنی تقریر کے خاتمہ پر انہوں نے سامعین سے سوال کیا کہ کیا وہ برطانیہ کی رعیت رہنا پسند کریں گے یا اس کے مقابلہ میں مسلمان ہونے کو ترجیح دیں گے۔ اگر وہ برطانوی حکومت کے وفادار رہنا پسند کرتے ہیں تو اس صورت میں وہ ان سے تمام تعلقات ختم کر کے شہادت کے متمنی ہونا چاہیں گے۔(9)

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ گاندھی جی نے خلافت تحریک کی کیوں حمایت کی؟ کیونکہ یہ اسلامی مسئلہ تھا اور اس کا ہندوستان کی سیاست سے کوئی تعلق بھی نہیں تھا؟ جیسا کہ گیل منو (Gail Minault) نے لکھا ہے کہ مولانا محمد علی' گاندھی کے سیاسی نظریات سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ خاص طور سے اس کے بعد سے کہ جب گاندھی جی نے کلکتہ میں طالب علموں کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ ''سیاست کو مذہب سے جدا نہیں کیا جا سکتا ہے۔''(10) یہ سیاسی نظریات گاندھی اور خلافت تحریک کے راہنماؤں کو قریب لے آئے۔ مولانا عبدالباری نے گاندھی جی سے درخواست کی کہ وہ خلافت تحریک میں ان کے ساتھ تعاون کریں۔ یہ وہ وقت تھا کہ گاندھی جی رولٹ بل اور پنجاب میں ہونے والے مظالم کے خلاف تحریک چلانے کا منصوبہ بنا رہے تھے۔ گاندھی جی کے لیے یہ آسان تھا کہ وہ جناح کے بجائے علی برادران اور علماء کے ساتھ گفت وشنید کریں' کیونکہ ایک تو جناح خلافت تحریک کے حامی نہیں تھے' دوسرے سیاست میں ان کا رویہ مذہبی نہیں تھا اور وہ جذبات کے بجائے عملی تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر بات چیت کرتے تھے۔ لہذا علماء اور ان کی سیاست میں زمین آسمان کا فرق تھا۔

اس اتحاد کا نتیجہ یہ ہوا کہ خلافت تحریک اور کانگرس نے مشترکہ طور پر عدم تعاون کی تحریک کو مل کر چلایا۔ 1920ء میں علماء نے ایک ''متفقہ فتویٰ'' شائع کر دیا جس میں مسلمانوں سے کہا گیا تھا

کہ مذہبی طور پر ان پر فرض نہیں ہے کہ وہ حکومت کے ساتھ تعاون کریں۔ اس کے ابتدائیہ میں کہا گیا تھا کہ اسلام کے دشمنوں کے ساتھ تعلق حرام ہے۔ جو اسلام کے دشمن ہیں خدا نے ان کے ساتھ ہر قسم کے تعاون کو منع کیا ہے۔ چاہے یہ تعاون کھلا ہو یا خفیہ ہو' اس کے عوض معاوضہ ملتا ہو یا اعزازی ہو۔ جو لوگ ان کے ساتھ کسی قسم کے روابط رکھتے ہیں' وہ ظالم ہیں۔ (11)

اس پوری تحریک میں گاندھی جی تحریک کے اہم راہنما بن گئے' علی برادران اور علماء ان کے تعاون کی وجہ سے ان کی شان میں قصیدے گانے لگے۔ لیکن اس تعاون کا جلد ہی اس وقت خاتمہ ہو گیا کہ جب 1922ء میں چورا چوری کے قریب لوگوں نے ایک ہنگامہ کے بعد پولس چوکی کو آگ لگا دی اور اس میں بند پولس والوں کو زندہ جلا دیا۔ اس واقعہ کے بعد گاندھی جی نے عدم تعاون کی تحریک کے خاتمہ کا اعلان کر دیا۔ خلافت تحریک کو اس وقت سخت دھچکا لگا کہ جب 1924ء میں مصطفیٰ کمال نے خلافت کا خاتمہ کر دیا۔

(4)

خلافت تحریک کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اس نے ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاست کو مذہبی بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے جس کی وجہ سے مسلمانوں میں صحیح سیاسی شعور پیدا نہیں ہوا' بجائے اس کے کہ وہ اپنے مسائل کو سیاسی نقطہ نظر سے دیکھتے اور اس کی روشنی میں ان کا حل تلاش کرتے' انہوں نے ہر ایشو اور مسئلہ کو اب مذہب کی روشنی میں دیکھنا شروع کر دیا' اور اس کے صحیح یا غلط ہونے کا معیار بھی مذہب کو قرار دیا' ایک مرتبہ جب مذہب سپریم اتھارٹی ہو گیا' تو مسلم کمیونٹی کی راہنمائی بھی علماء کے پاس آ گئی۔ اس کا اندازہ خلافت تحریک کے دوران ہونے والے واقعات سے بخوبی ہوتا ہے کہ جب اس قسم کی کوششیں ہوئی کہ شرعی عدالتیں قائم کی جائیں اور زکوٰۃ کو جمع کرنے کا نظام نافذ کیا جائے۔ اس عمل میں مسلمانوں میں مذہبی شعور تو گہرا ہوا مگر سیاسی شعور و آگہی سے وہ دور ہوتے چلے گئے۔ جب کہ اس کے برعکس کانگرس پارٹی نے سیاسی ایجنڈا کو اپناتے ہوئے اس پر عمل کیا' جس نے اس کے حامیوں میں (جن کی اکثریت ہندوؤں کی تھی) سیاسی پختگی کو پیدا کیا۔

ہندوستان کے مسلمان عثمان خلافت کے سحر میں اس قدر گم ہوئے کہ انہوں نے اس کی تاریخ اوراس کی سامراجیت کے بارے میں بالکل غورنہیں کیا' اورنہ یہ سوال اٹھایا کہ عثمان امپیریل ازم نے عربوں کی آزادی کوختم کرکے' ان کے ساتھ کیوں ناروا سلوک رکھا ہوا ہے؟ اس لیے جب عربوں نے ترکوں کے خلاف بغاوت کی تھی ہندوستانی مسلمانوں کے لیے یہ ناقابل فہم تھا کہ عرب اورترک آپس میں کیوں لڑ سکتے ہیں۔ سیاسی علم اور ناپختگی کی وجہ سے وہ امپیریل ازم اوراس کی وجوہات و اثرات سے بھی ناواقف رہے۔ شہادتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ تعلیم یافتہ مسلمان بھی عثمان سلطنت اوراس کی تاریخ سے ناواقف تھے' اورانہیں اس کا اندازہ نہیں تھا کہ عثمان سلطنت کے ادارے اسلام کی تعلیمات پر بنیاد نہیں رکھتے ہیں۔ بلکہ ان کا ڈھانچہ مذہب سے دور سیاسی ضروریات پر ہے۔ انہیں عثمان خلافت سے اس حد تک جذباتی لگاؤ ہو گیا تھا کہ انہوں نے اس کی کمزوریوں اور زوال پذیر ہوتی روایات کے بارے میں تجزیہ کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی۔

خلافت تحریک کے سلسلہ میں ایک تبصرہ یہ ہے کہ اس نے کچھ حاصل کرنے کے بجائے' ہندوستان کے مسلمانوں کی توانائی کو ضائع کیا' انہوں نے اپنے مسائل کے جن سے ان کا تعلق تھا' انہیں بھلا دیا۔ اورایک ایسے مسئلہ میں الجھ کر رہ گئے کہ جو ان کے لیے قطعی فائدہ مند نہیں تھا اور نہ جس سے ان کا گہرا تعلق تھا۔ اس وجہ سے جب خلافت کے ادارے کا خاتمہ ہوا' تو اس سے انہیں سخت صدمہ ہوا' اوران کی سمجھ میں نہیں آیا کہ اب وہ کیا کریں؟ اس سلسلہ میں ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ خلافت تحریک درحقیقت خلاف کے ادارے کے تحفظ یا اس کے بچاؤ کے لیے نہیں تھی۔ بلکہ یہ حکومت برطانیہ کے خلاف احتجاج تھا' خلافت کو بطور علامت استعمال کیا گیا تاکہ اس کے ذریعہ سے ہندوستان کے مسلمانوں کو متحرک اور فعال بنایا جائے اور انہیں سیاست میں لایا جائے۔ مشیرالحق نے اس سلسلہ میں ابوالکلام آزاد کا دفاع کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''آزاد کے ذہن میں ایک تعین شدہ سیاسی پروگرام تھا' وہ اس کے ذریعہ علماء کو سیاست کے میدان میں لانا چاہتے تھے مزید وہ مسلمانوں کو مذہب کے نام پر ابھار کر سیاسی طور پر برطانوی حکومت کے خلاف جدوجہد کے لیے تیار کرنا چاہتے تھے۔''(12)

گیل منو نے خلافت کی تاریخ کے آخر میں تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس تحریک کی وجہ سے مسلمان معاشرہ کا ہر طبقہ متحرک ہو گیا۔ ان میں مزدور' عورتیں اور عام لوگ شامل تھے' یہ سب لوگ ہر قسم کی سیاسی سرگرمیوں میں جلسے' مظاہرے' بائیکاٹ اور ہڑتال میں شامل ہو گئے۔ اس طرح خلافت اور عدم تعاون نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو آپس میں ملانے میں مدد کی۔ (13)

اگر ان تبصروں کا تجزیہ کیا جائے تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہندو مسلم اتحاد وقتی ثابت ہوا' کیونکہ اس کی بنیاد جذبات پر تھی۔ عملی سیاست اور پختگی پر نہ تھی۔ عدم تعاون کی تحریک کے خاتمہ پر گاندھی جی کو ان ہی علماء نے تنقید کا نشانہ بنایا کہ جو اس سے پہلے ان کی تعریف میں مصروف تھے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ گاندھی جی نے اپنی عدم تشدد کی پالیسی کو مقبول بنانے میں مسلمان راہنماؤں سے مدد لی' مگر جب ان کا مقصد پورا ہو گیا تو انہوں نے انہیں تنہا اور بے یارومددگار چھوڑ دیا۔ درحقیقت خلافت اور عدم تعاون دونوں نظریات ایک دوسرے سے متضاد تھے' اور یہ ممکن ہی نہ تھا کہ ان دونوں کو آپس میں ملایا جا سکے۔ قومی نقطہ نظر رکھنے والے مورخ جو کہ خلافت اور عدم تعاون کے اشتراک کی تعریف کرتے ہیں اور اسے برطانوی حکومت کے خلاف اہم تحریک قرار دیتے ہیں وہ اس اہم نکتہ کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اس نے سیاست اور مذہب کو اس میں ملا کر سیاست کی بالادستی کو توڑا اور سیاست و مذہب کے اشتراک نے آگے چل کر مذہبی شناختوں کو ابھارا۔ اس کے نتیجہ میں ہندوستان میں جو مضر اثرات نکلنے ان کا اندازہ دو واقعات سے بخوبی ہوتا ہے۔ مثلاً مولانا آزاد اور مولانا عبدالباری نے ایک فتوی کے ذریعہ ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا اور مسلمانوں کو یہ مشورہ دیا کہ ان کا مذہبی فرض یہ ہے کہ وہ ہندوستان سے ہجرت کر جائیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خاص طور سے سندھ اور پنجاب کے عام مسلمانوں نے اپنے گھر' زمینیں اور جائیداد کو فروخت کیا اور افغانستان کی طرف ہجرت کی کہ جو ان کے نزدیک دارالسلام تھا۔ افغانستان کے امیر نے بھی یہ اعلان کر دیا کہ جو اس کے ملک میں آئیں گے وہ انہیں زمین اور رہائش فراہم کرے گا۔ جب مہاجرین کے قافلے افغانستان پہنچے تو انہیں اندازہ ہوا کہ وہاں ان کے لیے کچھ نہیں ہے' لہٰذا یہ مہاجرین بے سروسامان حالت مین واپس آئے اور یہاں آ کر دوبارہ سے ان مسائل کا سامنا کیا کہ جن سے گھبرا کر وہ بھاگے تھے۔ اس پورے عمل میں کئی سو لوگ دوران سفر موت سے ہم کنار

ہوئے اور جو واپس آئے انہیں نہ گھر ملا اور نہ جائیداد۔ جن مولوی صاحبان نے یہ فتوی جاری کیا تھا' وہ خود ہندوستان ہی میں رہے اور اپنے فتوی پر عمل نہیں کیا۔ مالدار اور صاحب حیثیت لوگوں نے بھی ہجرت نہیں کی' اس لیے ان عام لوگوں کی قربانیوں اور تکالیف کا ان پر کوئی اثر نہیں ہوا' اور یہ بھی تاریخ کے اس عمل میں ضائع ہوئیں۔

سیاست و مذہب کے اشتراک اور جذبات کی اس فضا میں دوسرا اہم واقعہ موپلہ کسانوں کی بغاوت ہے کہ جنہوں نے اپنے ہندو زمینداروں کے خلاف آواز اٹھائی۔ موپلہ اس سے پہلے بھی اپنے معاشی استحصال کے نتیجہ میں بغاوتیں کر چکے تھے۔ اس موقع پر انہوں نے خلافت کی مذہبی علامت کو استعمال کرتے ہوئے اپنی معاشی بدحالی کو بہتر بنانے کے لیے تحریک چلائی' لیکن ان کی بغاوت کو سختی سے کچل دیا گیا اور ان کی ہمدردی میں کسی نے پرزور آواز نہیں اٹھائی' اور نہ ہی ان تکالیف کو دور کرنے کی کوشش ہوئی۔

خلافت تحریک کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اس نے مذہب کے نام پر لوگوں سے چندہ کی اپیل کی زیادہ چندہ دینے والوں میں اکثریت بمبئی کے مسلمان سیٹھ تھے کہ جنہوں نے اس تحریک میں عملی طور پر حصہ لیا۔ ان کے علاوہ عام لوگوں نے بھی دل کھول کر چندہ دیا۔ جب بھی عوامی جلسے و جلوسوں میں اس کی اپیل کی جاتی تھی تو اس کا ردعمل مثبت ہی ہوا کرتا تھا۔ اس وجہ سے تحریک کے راہنما مسلسل دورے کرتے تھے تاکہ وہ مسلمانوں کو خلافت کے لیے سرگرم عمل کر کے ان سے چندہ وصول کریں۔ مسرت حسین زبیری نے ایک ایسے جلسہ کا ذکر کیا ہے کہ جو ان کے شہر مارہرہ میں ہوا تھا۔ وہ میرے ذہن میں اب تک مولانا حامد اور ان کے بھائی ماجد بدایونی کی خطابت کی خوشگوار یادیں باقی ہیں۔ یہ جذباتی ماحول خلافت تحریک کے خزانہ کے لیے بہت اچھا ثابت ہوا۔ خواتین جو کہ پردے پیچھے تھیں انہوں نے اپنے وہ تمام زیورات جو وہ اس وقت پہنے ہوئے تھیں' وہ اتار کر بطور چندہ دے دیئے ہم نوجوانوں نے انہیں جمع کر کے مولویوں کے حوالہ کر دیا۔" (14) لیکن اس چندہ کا استعمال کیا ہوا؟ اس کی خبر لوگوں کو اس وقت ملی کہ جب اکاؤنٹ کی جانچ پڑتال ہوئی اور پتہ چلا کہ اس میں بری طرح سے غبن ہوا ہے اور خرچہ میں بھی بے ضابطگیاں ہیں۔ اس نے نہ صرف خلافت تحریک کے راہنماؤں کی دیانت داری کو داغدار کیا' بلکہ پوری تحریک اخلاقی طور پر

متاثر ہوئی۔

خلافت تحریک کا اگر ہندوستان کے پس منظر میں تجزیہ کیا جائے تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ ہندوستان میں مسلمانوں کے متوسط طبقہ اور اس کی شناخت سے جڑی ہوئی تھی' شناخت کی تلاش میں انہوں نے مذہب کا سہارا لیا اور خلافت ان کے لیے ایک ایسی علامت بن گئی کہ جس نے انہیں سیاسی طور پر متحرک ہونے میں مدد دی۔ مگر عام مسلمان جن میں کاشتکار' کسان' دستکار اور مزدور شامل تھے' وہ اس تحریک سے دور رہے۔ لیکن تعلیم یافتہ مسلمان طبقہ جو اس تحریک میں فعال تھا' اس کے لیے اب مذہب اور سیاست ایک ہی چیز ہوگئی۔ اس وقت بھی کہ جب علماء کا اثر و رسوخ اس تحریک کے خاتمہ پر زوال پذیر ہوا تو لبرل اور سیکولر مسلمان راہنماؤں نے بھی مذہب اور اس کی علامت کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ اس پورے عمل میں ایک ایسی زبان وجود میں آئی کہ جس میں مذہبی اصطلات اور محاوروں کا سیاسی طور پر استعمال ہونا شروع ہوگیا۔

یہاں پر ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کیا برطانوی حکومت نے خفیہ طور پر اس تحریک کی حمایت کی تھی؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ 1920ء میں سیورے کے معاہدے کے بعد اتحادیوں کو ایک ایسے خلیفہ کی ضرورت تھی کہ جو سیاسی طور پر کمزور ہو اور ان پر انحصار کرتا ہو تاکہ اس کے ذریعہ سے وہ اپنے مقاصد پورے کریں' کیونکہ اس کے مقابلہ میں مصطفیٰ کمال کی شخصیت تھی کہ جو اتحادیوں کے منصوبے کے خلاف تھا اور کسی بھی صورت میں معاہدے کی شرائط تسلیم کرنے پر تیار نہیں تھا۔ اس مرحلہ پر جب مسلمانوں کی جانب سے آغا خاں اور امیر علی کی راہنمائی میں ایک وفد ترکی گیا تاکہ خلافت کو قائم رہنے کی اپیل کرے' تو اس نے بھی ترکوں میں شک و شبہات کو پیدا کیا' جیسا کہ اسمتھ نے لکھا ہے کہ: ''ترکی کا غازی امیر علی اور ہز ہانس آغا خاں جیسے لوگوں کو دیکھ کر سخت غصہ میں آیا جو کہ اس کے ترکی خلافت اور اسلامی دستور پر بات کرنے آئے تھے۔ اس نے طنز و استہزا کے ساتھ ان کے دوستانہ اور گہرے تعلقات کا ذکر کیا کہ جو ان دونوں حضرات کے برطانوی امپیریل ازم سے تھے۔'' (15) لیکن یہ کہنا کہ تحریک خلافت برطانوی سازش کا ایک حصہ تھا شہادتوں کی کمی کی وجہ سے ثابت کرنا مشکل ہے۔

ایک مرتبہ جب خلافت کا ادارہ ختم ہوگیا' تو اس کے حصول کے لیے یا اس کے احیاء کے لیے

مختلف مسلمان حکمرانوں نے کوشش کی، لیکن ان کی کوششوں اور خواہشات کے باوجود اس کا دوبارہ قیام نہیں ہو سکا۔ لیکن خلافت اور اس کے متعلق روایات جو کہ تاریخ کا ایک حصہ ہیں ان کی رومانویت آج بھی مسلمانوں کے ذہن میں باقی ہے، اس یقین کے ساتھ کہ یہی ایک ایسا نظام ہے کہ جس کے ذریعہ تمام سیاسی و معاشی مسائل حل ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا آج بھی ہم اس سیاسی تبدیلی اور اس کے نتیجہ میں ہونے والے اثرات کو برصغیر ہندوستان میں مسلمان معاشرے میں دیکھ سکتے ہیں کہ جو بنیادی پرستی اور مذہبی انتہا پسندی کے زیر اثر اپنی تمام توانائیوں کو ضائع کر رہے ہیں۔ آج بھی مذہب اور ریاست کے اشتراک کے ذریعہ معاشرے کو پسماندگی کی طرف لے جایا جا رہا ہے۔ سیاسی زبان جو کہ مذہبی علامات سے بھری ہوئی ہے وہ سیاسی شعور کے بجائے مذہبی جنونیت کو پیدا کر رہی ہے۔

References

1. Qureshi, I.H.; Tipu Sultan's Embassy to Constantinople, 1787. In: *Haider Ali and Tipu Sultan*. Ed. by Irfan Habib, Tulika Delhi, 1999, pp. 69-78.
2. Haim, S. G: The Abolition of the Caliphate and its aftermath, In: *The caliphate* by T.W. Arnold, OUP Karachi, 1966, pp. 137-8.
3. Sir Sayyid: *Maqalat*, vol. I, Majlis Tarraqi Adab Lahore, 1966, p. 157.
4. Bamford, P.C: *Histories of Khilafat and Non-cooperation Movements*. K.K.Books Delhi, Reprinted 1985, p. 110
5. Nanda, B.R: *Candhi: Pan-Islamism, Imperialism, and Nationalism in India*. OUP Delhi, 1989, p. 108
6. Ibid., p. 207.
7. Ibid., p. 207
8. Bamford, pp. 133-4.
9. Ibid., p. 140.

10. Minault, G: *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization I in India,* OUP Delhi, 1982, p. 56.
11. Bamford, p. 252.
12. Haq, M.U.: *Muslim Politics in Modern India.* Book Traders Lahore 9n.d.) p. 100.
13. Minault, pp. 210-11.
14. Zuberi, M. H: *Voyage through History*, vol.i Hamdard Foundation Karachi, 1987, p. 60.
15. Smith, W.C: *Modern Islam in India.* Reprinted, Lahore, 1947, p. 348.

❁

نوآبادیاتی راج پاٹ کی کہانی جان بمیز کی زبانی

پروفیسر ریاض صدیقی

ہندوستان کے نوآبادیاتی زمانے میں کچھ ایسے بھی انگریز حکام تھے جنہوں نے اپنی کتابوں، سفرناموں اور خطوط میں نہ صرف نوآبادیاتی حکمرانوں کی زیادتیوں کو بے نقاب کیا بلکہ ہندوستان کے مقامی لوگوں سے بھی محبت اور ہمدردی کا اظہار اپنے عمل و کردار کے توسط سے کیا اور اپنی گستاخیوں کے عوض اپنے ہی ہم وطن حکمرانوں کا عذاب بھی بھگتا۔ ان کمیاب دانشوروں میں جنہوں نے کپلنگ اور فاسٹر کی طرح امپائیر یا راج کے وسیع تر مفادات کا دفاع کرنے کے لیے انگریز حکمرانوں کی کارکردگی پر تنقید نہیں کی ایک معزز اور جانا مانا سول آفسر جان بمیز بھی تھا۔ وہ انگلستان میں اپنے گھر کی غربت کو کچھ کم کرنے کے لیے ہندوستان آیا تھا مگر اپنی غربت کو مزید بڑھا کر انگلستان واپس گیا۔ ہندوستان میں آنے کے بعد انگلستان کے پریشان حال جن طور طریقوں کے ذریعہ دیکھتے ہی دیکھتے دولت کی بارش میں نہانے لگتے تھے اور اپنی اوقات بھول جاتے تھے بمیز نے ان طور طریقوں سے کوئی سمجھوتہ کرنا تو درکنار ان کی سختی کے ساتھ مذمت کی اور لکھا کہ انگریز حکام کا کرپشن ناقابل برداشت تھا۔ اس نے ہندوستانی زبانوں کی ایک گرائمر بھی لکھی تھی۔ وہ ہندوستان میں رہنے کے دوران اپنے تجربات کو قلم بند کر کے شائع کرنا چاہتا تھا مگر دوران ملازمت وہ اپنی اس خواہش کو پورا نہیں کر سکا۔ ان تجربات کو قلمبند کر کے کتاب کا مسودہ ریٹائر ہونے کے بعد اپنے ساتھ انگلستان لے گیا تھا۔ 1902ء میں اس کا دیہانت ہو گیا اور اس کی یہ حسرت بھی کہ وہ واپس جا کر ہندوستان میں رہے پوری نہیں ہوئی۔ موت کے وقت تک اس

کے مالی حالات اتنے تنگ رہے کہ مسودہ شائع نہ ہو سکا۔ اس کا بیٹا بھی ہندوستان میں ملازم تھا چنانچہ جب وہ 1947ء میں ملازمت سے سبکدوش ہو کر انگلستان گیا تو اپنے باپ کے غیر مطبوعہ سرمائے کی درجہ بندی کی اور 1961ء میں کرسٹوفر کک نے ''میموئرز آف اے بنگال سویلین'' کو چھپوا کر شائع کیا۔ ہسٹاریکل جیوگرافی آف انڈیا پر بمیز نے جو تحقیقی کام کیا تھا وہ مکمل نہیں کر سکا تھا۔ اس کے علاوہ وہ ''تزک بابری'' کا بھی ترجمہ کر رہا تھا۔ ہندوستان میں قیام کے دوران اس نے ہندی، سنسکرت، اردو، فارسی، پنجابی اور بعض دوسری علاقائی زبانیں سیکھ لی تھیں۔ وہ ہندوستان سے جانا نہیں چاہتا تھا مگر سول ملازمین پر یہ پابندی لگائی گئی تھی کہ ریٹائر ہونے کے بعد وہ اپنے گھر والوں کے ساتھ انگلستان واپس جائے۔ کسی انگریز کو یہ اجازت نہیں تھی کہ وہ ہندوستان میں آباد ہو۔ جن انگریزوں نے ایسا کیا ان کو غدار قرار دے کر نہ صرف انگلستان بدر کر دیا جاتا تھا بلکہ انگریز اس کا سماجی بائیکاٹ بھی کرتے تھے۔ بمیز نے اپنی کتاب میں جو تجربات قلم بند کیے ہیں اسی کی زبانی اس کا احوال حقائق کا منظر نامہ پیش کرتا ہے۔

1857ء میں کلکتہ پہنچ گیا۔ شہر میں خاصا سناٹا تھا بعد میں معلوم ہوا کہ کلکتہ کے شہری خصوصاً انگریز خاندان خوف اور تشویش کی حالت میں ہیں کیونکہ دہلی میں غدر جاری تھا۔ گورنر جنرل لارڈ کیننگ بھی کلکتہ چھوڑ کر الہ آباد چلے گئے تھے اور ان کی ذمہ داریاں جان بیٹر گرانٹ سنبھالے ہوئے تھے۔ کلکتہ میں عموماً یہ خوف حاوی تھا کہ ہندوستانی سپاہی شہر میں نہ پہنچ جائیں۔ ہندوستانی سپاہی ملک کو انگریزوں کے قبضے سے آزاد کرانے کی لڑائی لڑ رہے تھے۔ یہاں پہلی مہم گھر ڈھونڈھنے کی تھی۔ ایک گھر ملا تو اس کا کرایہ تین سو روپیہ ماہانہ تھا جب کہ سرکاری تنخواہ تین سو تیس روپیہ تین آنے اور تین پیسے تھی۔ مجبوراً ایک اور کرایہ دار ڈھونڈھنا پڑا۔ اب ہم دونوں ڈیڑھ ڈیڑھ سو روپے ملا کر کرایہ ادا کرتے تھے اور میرے پاس ایک اسی روپے تین آنے اور تین پیسے بچتے تھے اس میں سے بھی پچاس روپے نوکروں کی تنخواہ کے نکل جاتے تھے۔ گھر کی مالکن مس رایٹ اخبار کے مدیر کی بیٹی تھی۔ اس کا صحافی باپ مرتے وقت چند مکانات اس کے نام کر کے چھوڑ گیا تھا۔ کلکتہ کا سب سے بڑا اخبار ''انگلش مین'' بھی اس کا تھا (انگریز حکام، بیوپاری اور جائیداد کے اجارہ دار غریب ہندوستانی عورتوں کو گھروں میں نوکر بھی رکھتے تھے اور ان کو اپنے آدمیوں کے ذریعہ

گھروں سے بھی اٹھوالیا کرتے تھے۔ان عورتوں کی آبرو وہ دھڑلے سے لوٹتے تھے اور جب ان کے پیٹ میں حمل ٹھہر جاتا تھا تو دھکے دے کر ان کو نکال باہر کرتے تھے۔اس طرح انگریزوں نے غیر قانونی لڑکوں اور لڑکیوں کی ایک فوج ظفر موج پیدا کر دی تھی۔بمیز نے ہندوستان میں قیام کے دوران کبھی کسی عورت کی طرف آنکھ بھی اٹھا کر نہیں دیکھا۔اس معاملہ میں وہ مشرقی اخلاقیات کا پابند رہا)

حکام سے معلوم ہوا کہ ملازمت کی ابتدا صوبہ سرحد سے کرنا ہوگی مگر ملازمت شروع کرنے سے پہلے اردو ہندی اور فارسی زبانوں کا نصاب مکمل کر کے امتحان پاس کرنا ہوگا۔سرکاری ہدایت لے کر میں فورٹ ولیم کالج پہنچا۔یہاں انگریز ملازموں کو ہندوستانی استاد فارسی پڑھاتے تھے مگر ان کو ماسٹر کے بجائے منشی کہا جاتا تھا۔ماسٹر کا منصب صرف انگریزی ہی کو ملتا تھا۔منشی کی ماہانہ تنخواہ تیس روپیہ تھی۔انگریز ماسٹروں کی ماہانہ تنخواہ ان سے بہت زیادہ ہوتی تھی۔مجھے ایک بنگالی منشی ہری پرشاد دت پڑھاتے تھے۔کلاس کی صورت حال دیکھ کر بہت رنج ہوا۔کلاس میں جتنے بھی انگریز ودیارتھی تھے وہ ہندوستانی منشی کے کلاس میں آنے پر جیسا کہ قاعدہ تھا احتراماً کھڑے نہیں ہوتے تھے'ان کو رسوا کرتے تھے۔ان پر فقرے کستے تھے اور مذاق اڑاتے تھے۔کالج کے انگریز متعلقین بھی ان لڑکوں کو کچھ نہیں کہتے تھے۔اقتدار اور انسان کی ایسی بے حرمتی سے میرے اندر بغاوت کا جذبہ پیدا ہوتا تھا۔انگریز حکام اور لکھاری انگریزی میں مقامی الفاظ بھی استعمال کرتے تھے جبکہ انگلستان میں انگریزی لکھنے والے کسی بھی اجنبی زبان کے لفظوں کو شامل نہیں کرے تھے۔ ماہانہ تنخواہ کے جو ایک سو تیس روپے بچتے تھے گزارہ کرنے کے لیے ناکافی ہوتے تھے چنانچہ ہر مہینے قرض لینا پڑتا تھا۔کلکتہ میں درمیانے درجے کے جتنے بھی گورے تنخواہ دار تھے سب ہی پر قرض چڑھا رہتا تھا۔غدر کی وجہ سے بہت زیادہ بے سروسامان انگریز اور ان کے خاندان پناہ کی غرض سے کلکتہ میں آ گئے تھے۔زیادہ تر خاندان غریب تھے جن کا سب کچھ غدر میں لٹ گیا تھا۔جن انگریزوں کے پاس مال تھا انہوں نے مہاجرین کی مدد کے لیے فلاحی مراکز بنائے تھے۔کالج کی پڑھائی مکمل کرنے اور امتحان میں اچھی کارکردگی کے اعتراف میں سرکار کی طرف سے آٹھ سو روپے کا انعام ملا۔تقرری کا پروانہ لے کر لاہور کے لیے چل پڑا۔چلتے ہوئے بینک نے مطلع کیا

کہ قرض کا میزان پانچ ہزار تک پہنچ چکا ہے۔1859ء کا سال تھا اور سفر ریل سے کرنا تھا۔ میں کلکتہ سے رانی گنج پہنچ گیا۔ یہ فاصلہ کلکتہ سے ایک سو بیس میل تھا اور ریل کی رفتار تھی پندرہ میل فی گھنٹہ چنانچہ صبح نو بجے کا چلا ہوا شام چھ بجے رانی گنج پہنچا۔ کچھ وقت الہ آباد میں گزارنے کے بعد بنارس آ گیا اور یہاں کی سیر کی گنگا ندی کے کنارے گھاٹ دیکھے اور پھر پنجاب کے گورنر رابرٹ منٹگمری اور کمشنر رچرڈ ٹمپل کو رپورٹ دینے کے لیے لاہور روانہ ہوا۔ لاہور میں حکم ملا کہ گجرات جا کر اسسٹنٹ کمشنر کے دفتر کا چارج سنبھالوں۔ گجرات جانے کے لیے ڈاک گاڑی نہیں ملی سو ایک عام بیل گاڑی میں بیٹھ گیا جو ہلتی جلتی اور چوں چوں کرتی گجرات جا رہی تھی۔ پنجاب میں برطانوی انتظام بالکل نیا تھا (اس سے پہلے وہاں سکھوں کی حکمرانی تھی پنجاب 1856ء سے پہلے دہلی کی عمل داری میں تھا مگر برائے نام۔ انگریز حکام پنجاب میں آ چکے تھے اور اپنی مرضی سے کام کر رہے تھے۔ رنجیت سنگھ کے دربار میں بھی انگریزوں کا عمل دخل تھا اور ان دنوں وہ پنجاب سے فوج کے لیے سپاہیوں کو بھرتی کر کے ان کو تربیت دے رہے تھے) پنجاب میں ابھی گوروں کے لیے اعلیٰ معیار کی پرتعیش زندگی کا کوئی رواج نہیں ہوا تھا۔ مکانات بھی اچھے نہیں تھے۔ گجرات کے ڈپٹی کمشنر کا دفتر بارہ دری میں تھا۔ اس زمانے میں صوبہ سرحد اور پنجاب کے علاقوں میں مسلمان کٹر پنتھی کسی گورے کو دیکھتے ہی گولی چلا دیتے تھے۔ ڈپٹی کمشنر آدم کو کچھ روز پہلے گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا تھا۔ دفتر میں جس سررشتہ دار سے سابقہ پڑا اس کا نام مشتاق علی تھا۔ جو بہت شستہ دہلوی انداز کی اردو بولتا تھا مقدموں کے دوران جب مقامی مدعیان پنجابی میں بیان دیتے تھے تو وہ بڑی روانی سے ان کے بیانات کا اردو ترجمہ کرتا تھا۔ رہنے کے لیے جو بنگلہ ملا تھا اس کا کرایہ چالیس روپیہ ماہانہ تھا۔ تمام دولت مند اور پڑھے لکھے مقامی ہندوستانی (اردو) زبانوں بولتے تھے۔ پنجاب والے عموماً گوروں کی بہت تعریف کرتے تھے۔ غدر اور مسلمانوں کے زمانہ اقتدار کا ذکر کرتے ہوئے ان کی زیادتیوں اور مظالم کی شکایت کرتے تھے اور برملا اعتراف کرتے تھے کہ گوروں نے ان کو تحفظ فراہم کیا اسی لیے گوراشاہی کو وہ پسند بھی کرتے تھے۔ اس دور کے پنجاب میں قانون جیسی کوئی چیز نہیں تھی ہمیں اپنے فیصلے اپنی مرضی سے کرنا پڑتے تھے یعنی جو بھی ہدایت صاحب جاری کر دیں بس وہی قانون ہوتا تھا۔ گورے حکام بالا کی پالیسیاں اپنوں کے ساتھ بھی بڑی

ظالمانہ ہوتی تھیں۔ وہ اپنے ماتحت کام کرنے والے حکام کے دھڑا دھڑ تبادلے کرتے رہتے تھے۔اس پالیسی کا بانی پنجاب کا پہلا انگریز حکمراں جان لارنس تھا۔اس کے احکامات کے خلاف کوئی ماتحت بولنے کی جرات بھی نہیں کر سکتا تھا یہی وجہ ہے کہ ماتحت عملے کی اکثریت اس سے نفرت کرتی تھی۔ بار بار تبادلوں کی تھیوری یہ تھی کہ اول حکام جہاں وہ کام کر رہے ہوں ان علاقوں سے زیادہ واقفیت حاصل نہ کر سکیں اور دوم علاقے کے عوام پر اپنے اثرات مرتب نہ کر سکیں حالانکہ ایک اچھی حکمرانی کے لیے یہی دو چیزیں ضروری ہوتی ہیں (تبادلوں کی یہ تھیوری 1947ء تک رہی۔ پاکستان بننے کے بعد یہاں کے سول بیوروکریٹس نے بھی اس تھیوری کو اسی طرح برقرار رکھا اور یہ قاعدہ بنایا کہ ایک مقام پر سرکاری ملازم صرف تین برس کام کرے۔ علاقے کے عوام پر اثرات مرتب کرنے کو ہمارے سرکاری قواعد وضوابط منع کرتے ہیں) گجرات کے علاقوں میں گوری عورت کہیں نظر ہی نہیں آتی تھی ایک بار صرف ایک گوری عورت نظر آئی تھی البتہ فوجی چھاؤنیوں میں گوری عورتیں نظر آتی تھیں۔ سرکاری ذمہ داریاں نبٹانے کے لیے اکثر انبالہ اور لدھیانہ بھی جانا ہوتا تھا۔ یہ وہ تاریخی علاقے جہاں کبھی بڑی بڑی لڑائیاں ہوئی تھیں۔ یہاں ہر طرف چھوٹے بڑے قلعہ بھی دکھائی دیتے ہیں جو تعجب کی حد تک انگلستان کے قلعوں جیسے نظر آتے ہیں۔ ان علاقوں میں لوگ ایک نظم سناتے ہیں جس میں کشمیریوں اور افغانوں کو بہت برا بھلا کہا گیا ہے۔

مک نیل بہت کڑ اور ظالم حاکم تھا وہ ہم ماتحت گوروں کو بھی چوروں اور مجرموں کی طرح سمجھتا تھا۔اسی نے میرا تبادلہ بنگال کر دیا تھا۔ میں لاہور گیا گورنر منٹگمری سے ملا ان سے عرض کیا کہ مجھے پنجاب میں ہی رہنے دیا جائے۔ انہوں نے کسی گرم جوشی کا مظاہرہ نہیں کیا بلکہ دوٹوک جواب دے کر کہا کہ ''بنگال میں تمہارا کیرئیر زیادہ بہتر رہے گا'' (بنگال ان دنوں برطانوی ہندوستان کا دارالسلطنت تھا۔ وہ بڑا علاقہ جس پر انگریزوں نے حکمرانی کا جھنڈا گاڑا تھا بنگال ہی تھا اور اس حکمرانی کی ایک سو بیس سالہ تاریخ پوری ہو چکی تھی)

پنجاب میں ایک خرابی یہ تھی کہ سول انتظامیہ میں (انگریز) فوجی بھرے ہوئے تھے اور وہ سول حکام کے ساتھ بہت برا سلوک کرتے تھے پنجاب میں اگر میں رہ جاتا تو یقیناً کسی نہ کسی مرحلے پر سویلین عملے کے حق میں میرا ان سے ٹکراؤ ہو جاتا کیونکہ بعض معاملات میں جہاں سراسر

زیادتی ہو رہی ہو میرا مزاج اس کے خلاف مشتعل ہو جاتا ہے۔ ان فوجیوں کو جو سول انتظامیہ میں مداخلت کرتے تھے کچہری کے کپتان صاحب کہا جاتا ہے۔ یہ لوگ سول حکام کی ترقیاں تک رکوا دیتے تھے اور مختلف طریقوں سے ان کو تنگ کرتے تھے۔ (فوج کی یہ روایت جو برطانوی ہند کی پنجاب سے تعلق رکھتی تھی بٹوارے کے بعد پاکستان کو بھی ورثے میں ملی اور اب تک اسی طرح جاری وساری ہے۔ یہ فوج جو پہلے ہندوستان کی ہوا کرتی تھی بٹوارے کے بعد پاکستان کو منتقل کر دی گئی تھی) 1861ء میں مجھے شاہ آباد کا جوئنٹ مجسٹریٹ بنا دیا گیا یعنی بااختیار مجسٹریٹ کا ماتحت اور تنخواہ سات سو روپے مقرر کی گئی۔ جو گرانی کے مقابلے میں بہت کم تھی۔ صرف وہ اشیا جو انگلستان سے بذریعہ کلکتہ آتی تھیں نسبتاً سستی تھیں بنگال کے مقابلے میں پنجاب بہت پسماندہ اور جنگلی تھا۔ بنگال میں تہذیبی اقدار بھی تھے اور خواب جیسی جادوگری بھی تھی۔ (رتھ پراور جھاب والا کے بقول کہ ہندوستان باہر سے آنے والے کو اپنے اندر کھینچ لیتا ہے) پنجاب میں میرے لیے سب سے گمبھیر مسئلہ شراب تھی۔ ایک پارسی بیوپاری جامس مجھے شراب مہیا کرتا تھا جس کا اسٹاکسٹ جہلم میں تھا اور جب کبھی اس کا اسٹاک ختم ہو جاتا تھا تو خاصی مشکل ہوتی تھی۔

ہندوستان کے تین صوبوں بنگال' بہار اور اڑیسہ پر پرمانینٹ سٹلیمنٹ کا راج تھا کیوں کمپنی نے سب سے پہلے سونا اگلنے والے ان علاقوں پر قبضہ کیا تھا۔ ان علاقوں کو بہت سی ریاستوں میں بانٹ دیا گیا تھا اور ہر ریاست کو ایک ظالم زمیندار کے حوالے کر دیا گیا تھا۔ زمیندار محاصل جمع کر کے انگریز حکام کو پہنچانے کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ معاہدے کے تحت زمیندار کو اپنی زمینوں پر اجارہ داری اور وراثت کا حق دیا گیا تھا چنانچہ وہ اپنی جائیداد مقامی قواعد وضوابط کے مطابق اپنے لواحقین کے نام منتقل کر سکتا تھا۔ یہ حق اس شرط کے ساتھ تھا کہ وہ محاصل کی رقم انگریز حکام کو پہنچائے۔ خلاف ورزی کرنے کی صورت میں اس کی جائیداد ضبط کر لی جاتی تھی اور نیلامی ہوتی تھی۔ ان علاقوں میں کسانوں کی غلامی کا نظام رائج تھا۔ کسانوں کی اذیت ناک حالت کا مجھے اس قدر دکھ ہوا تھا کہ میں نے اپنے کلکٹر بے لے سے بات کی اور ان سے اجازت چاہی کہ مجھے زمینداروں پر سختی کرنے اور ننگے بھوکے کسانوں کے حالات بہتر بنانے کا اختیار دیا جائے۔ یہ بات سنتے ہی ان کے ماتھے پر بل پڑ گئے اور کہا کہ تم کو زمینداروں کے مظالم اور کسانوں کے حالات کا اتنا دکھ

ہے کہ تم نے میرے سامنے زبان کھولنے کی جرات کی۔ تم صرف اپنے کام سے کام رکھو اور مال جمع کر کے سرکار کے خزانے کو بھرتے رہو۔ زمیندار جو کچھ کر رہے ہیں وہ ان کا حق ہے ان معاملات میں ذرا سی مداخلت نہ کرنا ورنہ اپنی نوکری بھی نہیں بچا پاؤ گے۔

میکالے نے ہندوستانی تعزرات اور سولین کوڈ مرتب کر دیا تھا مگر بنگال کے سویلین کو یہ پسند نہیں تھا وہ پہلے کی طرح بیوفوٹ کے ڈائجسٹ ہی کی پیروی کر رہے تھے۔

پورنیا میں قائم مقام کلکٹر ہو جانے کے بعد میری تنخواہ بارہ سو پچاس روپیہ ماہانہ ہو گئی تھی۔ کام شروع کرتے ان دنوں کا سب سے پیچیدہ دربھنگہ کا مقدمہ مجھے نبٹانا تھا۔ میں نے ہیڈ کلرک سے کہا کہ مقدمے کے کاغذات لے کر آؤ۔ اس نے بڑے ہی راز دارانہ انداز سے پوچھا ''صاحب پورا مقدمہ لاؤں یا...... یہ اس کرپشن کی طرف اشارہ تھا جو دفتروں میں عام تھی اور انگریز حکام بھی اس میں پوری طرح ملوث تھے۔ دربھنگہ کا مہاراجہ پٹنہ میں رہتا تھا۔ اس کا دیہانت ہو چکا تھا اور وہ قرض کی کافی رقم ادا کیے بغیر مرا تھا۔ اس کا بیٹا ابھی نابالغ تھا اس ریاست کی دیکھ بھال انگریز سرکار بطور امانت دار (Court of Wards) کر رہی تھی۔ دربھنگہ کے رجواڑے میں کئی ضلع تھے اور ضلع کا اختیار ڈپٹی کمشنر کے پاس ہوتا تھا۔ میں جس ڈپٹی کمشنر کی حدود میں اس میں رجواڑے کا جو بھی علاقہ تھا اس کی دیکھ بھال میرے ذمہ تھی۔ ڈپٹی کمشنری کا طریقہ انتظام ایسا تھا جس میں کئی با اختیار حکام ایک دوسرے سے الگ الگ کام کرتے تھے (پاکستان بننے کے بعد اس طریقے میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی اور اب تک وہی طریقہ رائج ہے) اور ان علاقوں میں نیل کی کاشت ہوتی تھی جس کا تن تنہا اجارہ دار فورلونگ تھا۔ دولتمند ہندو زمیندار برہمنوں کو زمین کے ٹکڑے بطور نذرانہ دیا کرتے تھے۔ یہ طریقہ ماضی قدیم سے چلا آ رہا تھا۔ ان زمینوں کو دوبارہ واپس پاپ سمجھا جاتا تھا۔ دھرم پور کے سارے برہمنوں کے پاس زمینیں تھیں جن کو وہ دھوکہ دے کر مزید بڑھاتے رہتے تھے۔ اپنی اس مذہبی اجارہ داری اور عوام کی راسخ العقیدگی کی بنا پر برہمن طبقہ ہر قسم کا فائدہ حاصل کرتا تھا۔ ان کی تحویل میں بہترین زمینیں تھیں جن سے خوب آمدنی بھی ہوتی تھی اور اس آمدنی پر چونکہ ٹیکس کی چھوٹ تھی اس لیے برہمنوں کے مزے تھے۔

کسانوں کے لیے عدالتیں موجود تھیں۔ ان عدالتوں سے رجوع کرنے کا قانونی حق بھی

کسانوں کو حاصل تھا مگر وہ کٹر قدامت پسند' ناخواندہ اور بے شعور تھے۔ اپنے مالکوں یعنی زمینداروں کا ان پر ایسا خوف سوار رہتا تھا کہ وہ اپنا قانونی حق بھی استعمال نہیں کر پاتے تھے۔ کسانوں کا طبقہ بے انتہا غریب تھا۔ (پاکستان میں بھی کسان طبقے کی بالکل یہی حالت ہے) البتہ 1859ء میں کرائے کے لیے جو قانون ایکٹ دس لاگو کیا گیا تھا اس کے خلاف جائیداد رکھنے والوں کی طرف سے احتجاج جاری تھا۔

دھرم پورہ کے معاملات بہتر بنانے کے لیے میں نے اختیارات مانگے تھے مگر یہ اختیارات دیئے جانے کے بجائے حکم یہ ملا کہ میں معاملات میں مداخلت نہ کروں اور جو کچھ جس طرح ہوتا رہا ہے اور ہو رہا ہے اس کو جاری رکھوں۔ میری تحویل میں بس ایک اختیار تھا کہ محاصل جمع کروں اور اگر کوئی محاصل ادا نہ کرے تو اس پر اپنی مرضی سے جس قدر بھی چاہوں سختی کروں۔ مستعجر محصولات کی رقم بجائے زمیندار کے پورنیا کے خزانے میں جمع کراتے تھے۔ خزانے کا منیجر ذات کا کائیستھ تھا وہ لالچی بھی تھا اور مکار بھی۔ اس نے اپنے دوستوں اور حمایتیوں کو بہت کم کرائے پر جائیداد دے رکھی تھی ان میں سے بعض تو کرایہ بھی نہیں ادا کرتے تھے۔ اپنے کرپشن پر اس نے پردہ ڈال رکھا تھا۔ مہاراجہ کے یہاں کام کرنے والے عملے سے بھی منیجر جھبولال کے تعلقات تھے جن کو وہ باقاعدہ رشوتیں کھلاتا تھا۔ اسی دوران سرکار نے مطلع کیا کہ طے ہونے والے محصولات مبلغ ساٹھ ہزار کی رقم سرکار کو نہیں ملی۔ مجھ پر حکام بالا نے دباؤ ڈالا کہ سخت اقدامات کروں اور سخت اقدامات کا رائج طریقہ یہ تھا کہ دولتمند' با اثر مقامیوں اور دفتروں کے بالائی حکام سے کچھ بھی نہ پوچھا جائے بلکہ تمام پوچھ گچھ اور تفتیش صرف نچلے درجے کے عملے سے کی جائے اور تمام الزامات ان پر لگائے جائیں۔ میں نے اس قاعدے سے انحراف کا فیصلہ کر لیا اور طے کیا کہ خواہ کچھ بھی نتیجہ نکلے پہلے ہاتھ بڑے مرغوں ہی پر ڈالا جائے۔ میں نے جھبولال کو ناپ دیا اور اس پر مقدمہ قائم کر دیا اس مقدمے کی کارروائی کے وقت ڈی کرسی میرے قریب آیا اور کان میں چپکے سے کہا کہ جھبولال پر ہلکا ہاتھ رکھنا۔ وہ بہت طاقتور اور با اثر ہے اور اس کے ہاتھ بہت دور تک ہیں میں نے یہ بھی معلوم کر لیا تھا کہ مقدموں میں فائدہ پہنچانے کے عوض سرشتہ دار کو پانچ سو روپے ناظر کو دو سو روپے اور گواہوں کو دو سو روپے فی گواہ بطور رشوت ملتے تھے جس کو نذرانہ کہا جاتا تھا۔ رشوت مل جانے پر نچلا

عملہ مقدمے کو کمزور بنا کر جج کے سامنے پیش کرتا تھا اور چونکہ رشوت کا ایک حصہ جج کو پہنچتا تھا اس لیے رشوتیں دینے والی پارٹی مقدمہ جیت لیتی تھی۔ میں جہاں اور جس عہدے پر بھی رہا نچلے عملے پر کبھی ہاتھ نہیں ڈالا۔ اس عملے کی تنخواہیں اس قدر کم تھیں کہ سوائے رشوت ان کے لیے اور کوئی راستہ تھا بھی نہیں ان کی تنخواہیں مبلغ پانچ اور تین روپے ہوتی تھیں (بالکل یہی حال پاکستان میں بھی نچلے درجے کے سرکاری ملازموں کا ہے جہاں اس وقت ایک چپراسی کو ماہانہ تین ہزار اور محکمہ کے سکریٹری کو پچاس ہزار روپے ماہوار سے زیادہ تنخواہ ملتی ہے)

دفتروں کا مقامی ماتحت عملہ سرکاری امور انجام دیتے ہوئے جب بھی کسی پیچیدہ اور مشکل معاملے میں پھنس جاتا ہے تو حکام بالا کی ہدایت طلب کرتا ہے۔ اس عادت کی وجہ سے جو دفتروں میں معمول بن چکی ہے بہت سے لطیفے بھی مشہور ہو گئے ہیں مثلاً جنگلوں کے بیچ میں ایک ریلوے اسٹیشن کے بنگالی بابو نے اپنے افسر بالا کو تار بھیجا جس میں لکھا ہوا تھا کہ ایک جنگلی شیر اسٹیشن تک پہنچ گیا ہے اس سلسلے میں آپ کی فوری ہدایت درکار ہے۔ تاکہ اس کی روشنی میں کوئی اقدام کیا جا سکے (پاکستان بننے کے بعد بالکل یہی رویہ ہمارے دفتروں کے نچلے عملے کا بھی ہے اور اب تک اس میں کوئی کمی نہیں آئی ہے)

پورنیا اور دوسرے علاقوں میں سیلاب آ جانے کی وجہ سے عوام خصوصاً دیہاتی عوام سخت مصائب میں گھرے ہوئے ہیں ان کی تباہ حالی دیکھ کر آنکھوں میں آنسو بھر آتے ہیں۔ ہندوستانی دریاؤں کا عجب ہی مزاج ہے وہ بڑے طوفانی ہوتے ہیں ان کا کوئی بھروسہ نہیں کہ کب بپھر جائیں۔ خود غرض بیوپاریوں نے جو کشتیوں کے ذریعہ کپاس کی تجارت کرتے تھے اور جن کو غریبوں کے مصائب سے کوئی لگاؤ نہیں ہوتا ہے اس برے وقت پر کشتیوں سمیت غائب ہو گئے ہیں ان کو خدشہ ہے کہ کہیں سرکار عوام کی مدد کرنے کے لیے ان کی کشتیاں نہ حاصل کر لے۔ بڑی مشکل سے دو کشتیاں ملیں مگر ان کے مالکوں نے کشتیاں دینے سے انکار کر دیا۔ میں نے ان بھاری معاوضہ دینے کی یقین دہانی کرا کے یہ کشتیاں حاصل کیں۔

پورنیا میں نیل کے کاشتکاروں کا طبقہ یورلشین تھا (یعنی وہ نسل جو کسی گورے اور ہندوستانی کے درمیان ازدواجی تعلقات کے نتیجے میں پیدا ہوئی اس کو غلطی سے اینگلو انڈین بھی کہا جانے لگا

ہے حالانکہ اینگلو انڈین کوئی بھی وہ گورا ہو سکتا ہے جو مستقلاً ہندوستان کا شہری بن گیا ہو' یہاں زبان پر مہارت حاصل کر لی ہو' طور طریقے اختیار کر لیے ہوں اور ہندوستان کے شہری ہو گئے ہوں۔ بعض مغربی ملکوں کے لوگوں نے ہندوستان میں آباد ہو کر اپنا مذہب بھی تبدیل کر دیا تھا) کاشتکاروں کا یہ طبقہ بھی جوان زمینوں پر قابض تھا ہندوستانی بن گیا تھا۔ ان میں سے کوئی انگلستان نہیں گیا اور نہ کسی کا ہندوستان سے جانے کا ارادہ تھا۔ یہ سب رومن کیتھولک فرقے سے وابستہ ہیں۔ ان کی لڑکیوں نے بھی تعلیم حاصل کی ہے۔ بہت سے یورلیشین جن کے پاس کاشتکاری کے لیے زمینیں نہیں تھیں پٹے پر زمیں حاصل کر لیتے تھے مگر غریب کسان مزدوروں کے ساتھ ان کا سلوک بھی وہی تھا جو انگریزوں اور مقامی زمینداروں کا ہوا کرتا تھا۔ ان علاقوں میں فیکٹریوں کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی۔ 1862ء میں صرف پورنیا ہی کے اطراف تیس فیکٹریاں تھیں۔ زمین کے مالکوں نے اچھے اچھے گھر بنا لیے تھے ان کے گھروں میں درجنوں غریب نوکری کرتے تھے اور ان کے گھر والے گھاس پھوس کی جھونپڑیوں میں جیون کے دن بتا رہے تھے۔ یہ نوکر جب بوڑھے ہو جاتے تھے تو ان کی جوان اولادیں ان کی جگہ نوکریوں پر آ جاتی تھیں۔ اس ریت کا عام رواج تھا اور بوڑھے نوکر عموماً کہا کرتے تھے کہ وہ فلاں خاندان کے جدی پشتی خدمت گار اور نمک خوار ہیں۔ نمک خواری اور خدمتگاری کا یہ شعور مقامی کلچر میں اس حد تک رچ بس گیا تھا کہ غریب بے چارے ہر قسم کا ظلم خوشی خوشی برداشت کرتے تھے اور ان میں مزاحمت کا جذبہ پیدا ہی نہیں ہوتا تھا۔ فیکٹریوں میں گو کہ سیٹھ تو انگریز ہوتے تھے لیکن کلرک اور چھوٹے درجے کے بااختیار ملازم ہندوستانی ہوتے تھے۔ کام چونکہ ہندی یا اردو زبانوں میں ہوتا تھا اس لیے مقامی عملے کو کوئی مشکل پیش نہیں آتی تھی۔ نیل کے کاروبار میں اس قدر بھاری منافع ملتا تھا کہ برطانوی ہندوستان کے انگریز حکام نے مقامی کسانوں کو جو اپنے زمینداروں کی زمینوں پر دوسری فصلیں بوتے تھے پابند کر دیا گیا تھا کہ وہ صرف اور صرف نیل کی کاشت کریں اور فصل کٹنے کے بعد پوری فصل فیکٹریوں میں پہنچا دیں۔ کسانوں کو پہلے تو بیج اور دوسرے کاموں کے لیے قرضے دیئے جاتے تھے مگر جب وہ فصل کو فیکٹریوں میں پہنچا دیتے تھے تو اس فصل کی رقم میں سے قرضوں کی رقم اور سود کو منہا کر لیا جاتا تھا۔ فیکٹریاں فصل کو بہت سستے داموں خریدتی تھیں۔ رقم کی ادائیگی کے بعد ان کسانوں کو کوئی

فصلوں کے لیے دوبارہ قرضے دے دیئے جاتے تھے اس طرح قرض دینے اور قرض کی رقم مع سود واپس لینے کا سلسلہ جاری رہتا تھا اور کسان فقیر کے فقیر ہی رہتے تھے۔ کسانوں کو غلام بنائے رکھنے کے لیے اس طریقہ کار کی ہمت افزائی کی جاتی تھی اور انگریز سرکار بھی اس طریقہ کار کے حق میں تھی۔ ہندوستان میں پچاسی سے نوے فیصد تک غریب آبادی غربت کے کم سے کم خط سے بہت نیچے جا چکی تھی۔

ستمبر 1864ء میں سرکار نے بھوٹان پر دھاوا بولنے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ بنگال سرکار کے سکریٹری ایشلے ایڈن ایک مشن لے کر بھوٹان گئے تھے مگر جب وہ راجہ بھوٹان کے دربار میں پہنچے تو ان کی بے عزتی کی گئی۔ اس واقعہ پر مشتعل ہو کر انگریز سرکار نے سپاہیوں کو حکم دیا کہ وہ بھوٹان پر یلغار کر دیں۔ لڑائی کے زمانے میں ضلع کے کلکٹر کا وہی حال ہوتا تھا جو فرعونوں کے جیل میں یوسف کا تھا۔ سارا بوجھ کلکٹری کے سر پر آن پڑتا ہے۔ راستوں کی دیکھ بھال، ان کا انتظام، ٹرانسپورٹ کی فراہمی، فوجوں کے لیے مختلف جگہوں پر ٹھہرنے کے لیے موزوں رہائشیں کا اہتمام، ان کے لیے چائے پانی ناشتے اور کھانے کے انتظامات اور دواؤں و ڈاکٹروں کی دستیابی وغیرہ۔ بھوٹان پر حملے سے کچھ پہلے مجھے جو خصوصی احکامات دیئے گئے تھے ان میں حکام بالا نے بہت سخت دھمکانے والی زبان استعمال کی تھی۔ عموماً جب اس طرح کا سنگین ماحول پیدا ہوتا تھا اور فوجیں راستوں پر حرکت کرتی تھیں تو جہاں ان کا پڑاؤ ہوتا تھا وہاں کے زمیندار، بڑے مقامی بیوپاری اور راجے مہاراجے سرکار کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے کھانے اور دوسری سہولتوں کا اہتمام کرتے تھے اور ضلعی کلکٹروں کی طرف تعاون کا ہاتھ بڑھاتے تھے۔ اس طریقہ کار کو چونکہ سرکار پسند کرتی تھی اس لیے کوئی بدمزگی بھی پیدا نہیں ہوتی تھی۔ پرمانینٹ انتظام کے معاہدے میں بھی یہ شرائط طے ہو گئی تھیں اسی زمانے میں میرے والد کا جو بڑی مشکل زندگی گزارنے کے عادی تھے انگلستان میں دیہانت ہو گیا تھا مگر مجھے یہ اجازت نہیں تھی کہ انگلستان جاؤں۔ مرتا کیا نہ کرتا مجھے بھی بھوٹان کی اس لڑائی کو بھگتنا پڑا اور جب یہ مرحلہ تمام ہوا اور حسابات کیے گئے تو معلوم ہوا کہ اب تک میں ساڑھے چار لاکھ روپے خرچ کر چکا ہوں۔ احکامات اس قدر نادر شاہی تھے کہ رواجی قواعد و ضوابط کے مطابق میں نے اخراجات کی پیشگی اجازت اوپر کے حکام سے حاصل نہیں کی تھی۔ حسابات حکام بالا کو بھیجے

تو وہاں سے ایک عتاب نامہ مجھ پر نازل ہوا اس میں لکھا تھا کہ "تم نے پیشگی اجازت حاصل کیے بغیر اتنی رقم خرچ کرنے کی جرات کس طرح کی اور کیوں نہ یہ رقم تمہاری تنخواہ سے منہا کر کے وصول کی جائے۔" یہ صرف میری بپتا نہیں تھی جلی گیری کے کلکٹری کو بھی اسی قسم کا ایک پروانہ ملا تھا اور اس پر تو کاروائی بھی ہوئی تھی۔ میری بیوی بہت عقلمند تھی اس نے پہلے ہی ایشلے کا ایک سرکاری حکم نامہ محفوظ کر رکھا تھا۔ وہ میرے مزاج سے بھی واقف تھی اور انگریزوں کی ذہنیت کا بھی اسے خوب اندازہ تھا۔ یہ محفوظ حکم نامہ میرے لیے خدا کی رحمت ثابت ہوا میں نے فوراً اس حکم نامے کی نقل اپنے احتجاجی نوٹ کے ساتھ حکام بالا کو بھیجی تو میری گلو خلاصی بھی ہوئی اور بعد اجازت نامہ (Expost Facto Sanction) کے قاعدے کے تحت اجازت نامہ بھی مجھے بھیج دیا گیا۔ حکام بالا کی یہ ادا تھی کہ وہ قواعد وضوابط کی خلاف ورزی پر ماتحت حکام پر تیر چلا دیتے تھے مگر جب انہیں ان کی اپنی غلطی ثابت ہو جائے تو فوراً بھیگی بلی بن جاتے تھے (بعد اخراجات اجازت نامے کا قاعدہ اور جس روپے کا ذکر بمیز نے کیا ہے ہمارے دفتری نظام اب بھی بالکل اسی طرح موجود ہے)

بنگال کے علاقے میں بودھ مت کے لوگ بھی نظر آتے ہیں۔ بودھ بہت سادہ زندگی گزارتے ہیں۔ چاول کھاتے ہیں چاول بھی نہ ملیں تو وقت دو وقت بھوکے بھی رہ لیتے ہیں۔ چنے اور سرسرے کھا کر بھی گزارہ کر لیتے ہیں ان کی سماجی اور خاندانی زندگی میں بھی ہندوؤں کی طرح کوئی پیچیدگی نہیں ہے۔ ذات پات کی تفریق ان میں نہیں ہے کیونکہ مساوات بودھ کی تعلیم میں بنیاد تھی۔ ایک دفعہ مجھ پر بھی ایسا ہی برا وقت پڑ گیا تھا۔ میرے مقامی ساتھیوں نے مجھ کو بہت سی باتوں سے آگاہ کر رکھا تھا سو میں نے بانس کی کلیاں پکا کر کھائیں۔ بانس کی ان کلیوں کو مقامی لوگ مکھن میں پکاتے تھے۔

1866ء میں چمپارن تبادلہ ہو گیا۔ یہاں آ کر مجھ کو معلوم ہوا کہ مقامی لوگ میرے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتے ہیں۔ میرے لیے تو یہ ایک ناممکن بات تھی مگر اس وقت یہ بات صحیح بھی تھی کیونکہ پورنیا میں جب کام کرتا تھا تو وہاں ایک کرپٹ افسر میرے ہتھے چڑھ گیا تھا اور میں نے اسے اس کی اوقات تک پہنچا دیا تھا۔ بدقسمتی سے میرے آنے سے پہلے ہی تبادلہ ہو کر وہ چمپارن

کے علاقے میں آ گیا تھا یہاں اس نے لوگوں میں میرے خلاف خوب جھوٹی اور بے پر کی کہانیاں پھیلا دی تھیں کیوں اسے یہ خوب اندازہ تھا کہ میں جہاں بھی پہنچتا ہوں ذاتی طور پر لوگوں سے رابطہ ضرور قائم رکھتا ہوں جبکہ دوسرے انگریز حکام کے لیے ان کی حیثیت اچھوت غلام کی ہوتی ہے۔ سرکاری اور دفتری تہذیب اور آداب بھی نعروں سے عوام کے رابطوں کو برداشت نہیں کرتے ہیں۔ جب میں چمپارن پہنچا تو موتیہاری کے قحط کی ابتدا ہو چکی تھی۔ یہاں مہاراجہ بیتیا بہت دولت مند تھا اور پورے علاقے پر اس کی دھاک جمی ہوئی تھی وہ زمینوں کو سال بھر کے پٹے پر اٹھاتا تھا۔ پٹے پر زمین لینے والوں کو مستاجر کہا جاتا ہے۔ مستاجر وہ رقم جو راجہ اور اس کے درمیان طے ہوتی تھی سال بھر کے بعد راجہ کو دیتا تھا (یہ ایک طرح کا ٹھیکیداری نظام تھا جو اب بھی ہمارے یہاں رائج ہے) یہ مستاجر بھی غریب کسانوں کے قرضے کی واجب الادا رقم کاٹ لیا کرتے تھے۔ کاشت کار عموماً ضلع مجسٹریٹ کے خلاف محاذ بناتے تھے کیونکہ ضلع مجسٹریٹ کی مداخلت ان کے مفادات کے حق میں نہیں ہوتی تھی۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ کسانوں پر ان کے مظالم کی کہانیاں سرکار تک پہنچیں۔ کسانوں پر ان کے مظالم بعض صورتوں میں اتنے شدید ہوتے تھے کہ ان کے ہمدرد و مددگار حکام بالا بھی ہل جاتے تھے۔ موتیہاری پر بالدون نامی کا قبضہ تھا تھا جو خود کو علاقے کے بے تاج بادشاہ سمجھتا تھا اس نے ایک غریب کسان خاندان پر صرف اس لیے مظالم ڈھائے تھے کہ کسان نے زمین پر نیل کاشت کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ اس کا موقف تھا کہ نیل کے مقابلے میں دوسری اجناس کی فصلیں زیادہ منافع بخش ہوتی ہیں یہ موقف غلط بھی نہیں تھا۔ علاقے میں غذائی قلت کی یہ بھی ایک وجہ تھی کہ انگریز حکام نے اپنے اجارہ داروں کو فائدہ پہنچانے کے لیے کسانوں کو نیل کاشت کرنے پر مجبور کیا۔ ایسے کسان جو احکامات کی تھوڑی بہت مزاحمت کرتے تھے باغی اور شرپسند قرار دے دیئے جاتے تھے۔ بالدون کے آدمیوں نے کسان اور اس کے گھر والوں کو مار پیٹ کر قید کر دیا تھا۔ وہ بے چارے بھوکے مرنے لگے اور پانی تک پینے کے لیے ان کو نہیں دیا گیا۔ نہ جانے کس طرح اس غریب کسان میں مزاحمت کا جذبہ جاگ اٹھا اور معلوم نہیں کہ اس نے کیا طریقہ اختیار کیا بہرحال کسی طرح وہ جیل سے باہر نکلا اور سیدھا میرے دفتر پہنچا۔ میں نے اس کا پورا بیان سنا اور دوسری پارٹی کو بلائے بغیر بالدون اور اس کے ساتھیوں

کے نام فوراً سمن جاری کر دیئے۔ بالدون اس قدر خوف زدہ ہوا کہ اس نے نہ صرف کسان اور خاندان کو قید سے چھوڑا بلکہ ہرجانے کی رقم بھی ادا کی۔ اس کے بعد بھی وہ اپنی حرکتوں سے باز نہیں آیا اور میں اس کا پیچھا کرنے سے باز نہیں آیا۔ ایک بار جب وہ پکڑ میں آیا تو میں نے اس پر پانچ سو روپیہ جرمانہ لگا دیا جس کی عدم ادائیگی پر چھ مہینے کی قید با مشقت تھی۔ چمپارن کے بااثر لوگ اور داداگیروں کو اس سے پہلے انگریز حکام بالا کا ایسا تجربہ نہیں ہوا تھا اور وہ ان حکام بالا سے تعلقات رکھتے تھے۔ میرے ان فیصلوں سے اب علاقے میں میری دھاک بیٹھ گئی تھی اور اب یہ علاقہ وہ اسرائیل ہو گیا تھا جہاں صرف ایک بادشاہ تھا۔ کسان اب میرے پاس آتے تھے کیوں کہ وہ مجھ کو اپنا سہارا سمجھنے لگے اس طرح علاقے میں میری کھوئی ہوئی ساکھ دوبارہ بحال ہو گئی تھی۔

موتیہاری کے علاقے میں قحط کی شدت بہت بڑھ گئی تھی۔ عوام کی حالت قابل رحم تھی ان کو دیکھ کر میرے جسم میں تھرتھری پیدا ہو جاتی تھی اور ذہن معطل ہو کر رہ جاتا تھا۔ اختیارات کا دائرہ کہیں اور تھا ہم تو ایسے ماتحت تھے کہ اوپر کے احکامات کی تعمیل کرتے تھے۔ قحط کی وجہ سے مجھے چوبیس گھنٹے کام کرنا پڑتا تھا۔ اس علاقے سے نیپال کی سرحد ملتی تھی جہاں ان دنوں بادشاہ کا پردھان منتری جنگ بہادر تھا۔ انگریزی حکام کے ساتھ اس نے بہت قریبی اور دوستانہ تعلقات بنا رکھے تھے۔ غدر کے دوران اس کے انگریزوں کو گورکھا فوج بھی فراہم کی تھی۔ نیپال اور ہندوستان کی طرف گھنے جنگلوں میں ڈاکوؤں کے بڑے بڑے طاقتور گروہ تھے جن کی ہر طرف دھاک بیٹھی ہوئی تھی۔ ان ڈاکوؤں کے جتھوں کی سرپرستی زمیندار کرتے تھے (رتھ پر اور جھاب والا نے بھی اپنی ایک ناول میں خطم کے نواب کے کردار کو پیش کیا ہے جس نے انگریز حکام سے دوستانہ گانٹھ رکھا تھا اور ڈاکوؤں کے جتھوں کی سرپرستی بھی کرتا تھا۔ ہمارے یہاں بھی زمینداری کلچر میں ڈاکوؤں کا کردار اسی طرح فعال ہے) ہندوستان کی انگریزی سرکار جن مجرموں کو پکڑ کر نیپال بھیجتی تھی ان کو نیپال کی سرکار سزائیں دیتی تھی اسی طرح نیپال میں بھاگ کر جانے والے مجرموں کو انگریز حکام بالا جب خواہش ظاہر کرتے تھے تو نیپال سرکار ان کو بھی اسی طرح سزائیں دیتی تھی۔

نیپال کا وزیراعظم ہندوستان کی انگریزی سرکار مداح اور وفادار تھا۔ میرے ہوتے ہوئے نیپال سرکار کو مشکلات پیش آئیں اور وزیراعظم اپنے ایک خط میں شکایت کی کہ نیپالی سرکاری تو انگریز

سرکار کی ایما پر آنکھ بند کر کے مجرموں کو سزا دے دیتی ہے مگر جب سے آپ نے ذمہ داری سنبھالی ہے ہمیں بڑے تلخ تجربات ہو رہے ہیں۔ اصل میں ہندوستان اور نیپال کے قواعد وضوابط میں واضح فرق تھا۔ نیپال میں صاحب اختیار ہی قانون ہوتا تھا اور جو بھی فیصلہ اس نے کر دیا وہی قانون مانا جاتا تھا۔ انگریز راج میں حکام بالا قواعد وضوابط کے بغیر لقمہ نہیں توڑتے ہیں تاہم بعض انگریز حکام نیپال کی وفاداری کی رعایت دیتے تھے۔ نیپال کے وزیراعظم نے جب اس مسئلے پر مجھے خط لکھا تو میں نے ان کو جواب دیا کہ نیپالی سرکار جن مجرموں کو سزا دینے کے لیے دباؤ ڈال رہی ہے ان کے لیے مستند گواہیاں فراہم نہیں کی ہیں۔ گواہیاں فراہم کر دی جائیں تو مجرموں کو سزا دی جا سکے گی۔ نیپال کے وزیراعظم نے اپنے جوابی خط میں جو فارسی میں لکھا گیا تھا مجھے جناب من سے مخاطب کیا اور لکھا کہ نیپالی سرکار قائل نامہ بھیج رہی ہے۔ قائل گواہیاں نہیں ہوتی ہیں بلکہ وہ بیان ہوتا ہے جس میں سرکار اپنا موقف واضح کرتی ہے اور چاہتی ہے کہ اس وضاحت کو ہی گواہی سمجھا جائے۔ میں نے قائل نامہ کو نہیں مانا۔ ممکن ہے انگریز سرکار کے وفادار وزیراعظم نے بھی میرے خلاف شکایت کا پروانہ گورنر کو بھیجا ہو اور وہ میرے خفیہ ریکارڈ میں شامل کر لیا گیا ہو۔ مجھے اتنا ضرور پتہ چل گیا کہ میری خفیہ فائل کافی ضخیم ہو چکی تھی۔

میرا بھائی ہیری کچھ دنوں سے بڑی مہم جو زندگی گزار رہا تھا۔ گھر سے ان کو پانچ سو پونڈ سالانہ ملتے تھے۔ نیپال میں ان کے پانچ سو پونڈ ڈاکو لوٹ لے گئے۔ وہ بے چارہ پھکڑ ہو گیا اور مختلف علاقوں میں گھومتا رہا۔ اس نے اپنا پیٹ بھرنے کے لیے مزدوری بھی کی۔ حتیٰ کہ اینٹیں تک ڈھوئیں۔ اس طرح جب کچھ رقم وہ جمع کر سکے تو لندن کے لیے روانہ ہو گئے لندن میں وہ جس وقت اترے ان کی جیب میں صرف پانچ پونڈ تھے۔ ہندی اور اردو زبانیں ان کو خوب آتی تھیں۔ بعض مقامی عیسائی جنگلوں سے لکڑی کی وہ قسم جمع کرتے تھے جس سے ریلوے سلیپر تیار کیے جاتے تھے۔ وہ اپنا مال ہیر شل اینڈ ڈین کمپنی کو بیچتے (اس قسم کی کمپنیاں جن کے مراکز لندن میں ہوتے تھے اور جن کو آج کل ملٹی نیشنلز کہا جاتا ہے ہندوستان میں بھی کھلتی چلی جا رہی تھیں) ایک روز مقامی عیسائی جنگلوں میں لکڑیاں جمع کر رہے تھے کہ نیپالی فوجی ان پر پل پڑے اور دھمکی دی کہ اگر انہوں نے آئندہ جنگلوں کو کاٹا تو ان کو مار دیا جائے گا۔ معاملہ میرے پاس پہنچا تو میں نے تفتیش کے لیے

حکم جاری کیا اور جب ثبوت مل گیا کہ یہ علاقہ انگریزوں کی عمل داری میں ہے اور عیسائی بیوپاریوں نے نیپال کی سرحد کے اندر جانے کی غلطی نہیں کی تھی تو میں نے پولیس کو وہاں بھیج کر معاملے کو رفع دفع کرایا اور نیپالی سرکار کو مراسلے کے ذریعہ حقائق کی جانکاری فراہم کر دی۔ نیپالی وزیراعظم نے وائسرائے کو نہ جانے کیا لکھا کہ وہاں سے حکم نازل ہوا کہ میں خود ان علاقوں میں جاؤں اور نیپالی سرکار سے رابطہ قائم کر کے سرحدوں کے تعین کا مسئلہ طے کروں۔ جنگ بہادر وزیراعظم نہیں بلکہ آمر مطلق بنا ہوا تھا اور بادشاہ اس کے ہاتھ میں کٹھ پتلی۔ وہ ایک مکار آدمی بھی تھا مگر انگریزوں کی سرکار سے وفاداری کی بنا پر انگریز حکام اس کے گن گاتے تھے۔ اس سے معاملات کا طے کرنا اتنا آسان نہیں تھا۔ بات چیت کر کے جب میں واپس آ گیا تو نیپال کی سرکار نے ایک اور متنازعہ کھڑا کر دیا۔ ہوا یوں کہ ہمارے علاقے کا ایک ہاتھی زنجیر توڑ کر نیپال کے علاقے میں جا گھسا اس کے جسم پر سرکار برطانوی ہند کا نشان بھی موجود تھا وزیراعظم نے اسے پکڑ کر قبضے میں کر لیا میں نے اس ہاتھی کو واپس منگوانے کے لیے کارروائی کی اور ثبوت بھی فراہم کیے کچھ دن بعد نیپال کی سرکار نے یہ ہاتھی واپس بھجوا دیا اور البتہ نیپالی وزیراعظم نے میری شکایت وائسرائے کو لکھ دی اور انہوں نے مجھ سے باز پرس بھی کی۔ میں نے صحیح صحیح جواب دے دیا اور اس معاہدے کی کمزوریوں کی بھی نشاندہی کی جو نیپال اور انگریز سرکار کے درمیان ہوا تھا۔ وائسرائے کو یہ تنقید بہت ناگوار گزری اور انہوں نے اپنے جوابی مراسلموں میں بہت سخت جملے لکھے اور مجھ کو بتایا کہ مجھ جیسے مرتبے کا کوئی افسر مجاز نہیں ہے کہ وہ انگریز سرکار کی کسی بھی پالیسی یا فیصلے پر تنقید کرے۔ نیپال کی سیما کے قریب ہندوستانی علاقے میں دو دیہاتوں کا مالک ایک زمیندار شیو پرکاش بھی تھا۔ اس کی تحویل میں نچلی ذات کے مگھیا ڈومز قبائل تھے جو جپسی تھے اور ان کا وسیلہ روزگار جوتش تھا۔ یہ قبائل کھلے عام چوریاں بھی کرتے تھے اور بعض تو منظم ڈکیتی پر بھی مہارت رکھتے تھے۔ ان کو ہر قسم کے جرائم کے لیے زمیندار کی آشیرباد حاصل تھی۔ اس طرح جو بھی مال ہاتھ آتا تھا اس کا چوتھائی حصہ زمیندار کو دیا جاتا تھا۔ زمیندار خود اودھ کا بنیا تھا۔ یہ پوری کتھا مجھے سکھ انسپکٹر تلوند سنگھ اور انسپکٹر ہرک چند نے سنائی تھی جو ان دنوں میرے عملے میں شامل تھے۔ دفتری عملے میں کم سہی مگر بہت اچھے انسان دوست اور دردمند ہندوستانی بھی ہوتے تھے اور اسی لیے انگریز افسران پر یہ بھی پابندی تھی کہ وہ

اپنی اعلیٰ نسل سے کم تر نسل کے عملے سے کسی قسم کے ذاتی روابط نہ قائم کریں۔ قحط کے دوران ڈکیتی، چوری اور دوسرے جرائم کی وارداتیں بہت عام ہو گئی تھیں۔ میں نے تفتیش کی تو پتہ چلا کہ بھوک سے مجبور ہو کر بے چارے غریب اس قسم کی وارداتیں کر رہے ہیں۔ جیسا کہ میرا موقف تھا کہ غریبوں اور نچلے درجے کے نوکروں کے جرائم کو نظر انداز کروں اور ان کے اصل سرغنے پر ہاتھ ڈالوں سو قحط زدہ علاقوں میں بھی غریب عوام کے خلاف کوئی کاروائی نہیں کی جب غریب بھوکے ہوں ان کے بیوی بچوں کو دانہ پانی نصیب نہ ہو اور ان کے زمیندار تمام اناج کو غائب کر دیں تو اصل مجرم زمیندار ہوئے اس لیے میں نے فوراً علاقے کے زمیندار شیو پرشاد کو دھر لیا۔ اس کے وارنٹ جاری ہو گئے اور اسے قید خانے میں بند کر دیا گیا۔ اس پورے عمل کے دوران اس نے سرکاری پولیس کی مزاحمت بھی کی تھی اور ایک پولیس والے کو زخمی بھی کر دیا تھا۔

ایک اہم معاملہ اس پورے علاقے کے اجارہ دار ستیا کا بھی تھا اس کے حکام بالکل نااہل تھے جس کی وجہ سے علاقے میں تباہی مچی ہوئی تھی۔ اس پر بھی قرضوں کا بوجھ چڑھا ہوا تھا اور اس نے حکام بالا سے مدد کی بھی درخواست کی تھی۔ اس درخواست کے جواب میں انگریز سرکار نے کپتان کول کو اس کا منیجر بنا کر بھیجا تھا۔ ضلع کے حکام پر بھی یہ ذمہ داری لگائی گئی تھی کہ وہ راجواڑوں اور ریاستوں کے معاملات کو بھی دیکھیں مگر یہ شرط بھی لگا دی گئی تھی کہ ان کے معاملات میں مداخلت نہ کریں۔ اس دہرے پن کی منطق سمجھ سے باہر تھی۔ راجواڑوں اور ریاستوں میں جو انگریز حکام بھیجے جاتے تھے ان کو ہر قسم کے اختیارات حاصل ہوتے تھے۔ ساری مراعات کے ساتھ ان کو مہاراجہ یا نواب ماہانہ پندرہ سو روپے تنخواہ بھی ادا کرتے تھے گویا ضلعی حکام کے مقابلے میں یہ منیجر مفت کے مزے اڑاتے تھے۔ منیجر کول محل کی اندرونی سازشوں کے جال میں پھنس گیا اور جو ذمہ داریاں اسے سونپی گئی تھیں ان کو پورا کرنے میں وہ بالکل ناکام ہو گیا چنانچہ حالات اور خراب ہو گئے۔ میرے پاس گو کہ اختیارات نہیں تھے پھر بھی میں نے ہمت کی اور مہاراجہ کو حکم دیا کہ وہ سالانہ تین لاکھ ساٹھ ہزار سے زیادہ کوئی رقم خرچ نہیں کرے گا۔ یہ رقم مہاراجہ کے لیے بہت کافی تھی۔ باقی جو گیارہ لاکھ سالانہ کی رقم بچتی تھی اس میں میں نے اسے پابند کیا کہ وہ قرضوں کی قسطیں اور دوسرے سرکاری واجبات ادا کرے۔ مجھے کم سے کم اتنا تو اندازہ تھا کہ جب انگریز

سرکار کے خزانے میں کسی طرف سے مال آتا تھا تو وہ سارے قاعدے قانون بھول جاتے تھے اور چپ سادھ لیتے تھے۔ مہاراجہ کے دربار میں کول کی خوب گت بنی اور اسے گالیاں تک سننا پڑیں آخر تنگ آ کر اس نے استعفیٰ دے دیا۔ کول خود تو مجھ سے ہر معاملے میں مشورہ کرتا تھا مگر جس وقت اسے منیجر بنایا گیا تھا انگریز سرکار نے مجھ سے اس بارے میں کوئی مشورہ نہیں کیا تھا حالانکہ یہ دفتری طریقہ تھا کہ حکام بالا جب کسی رجواڑے یا ریاست میں اپنا نمائندہ مقرر کرتے تھے تو متعلقہ ضلعی حاکم کی رائے بھی لیتے تھے۔ اس سے پہلے بھی مہاراجہ نے مجھ سے مشورہ کیے بغیر نیل کے ایک کاشتکار تھامس مچل گبن کو اپنا منیجر بنالیا تھا۔ میں اس تقرر کو پسند نہیں کرتا تھ۔ ان دنوں نیل کے کاشتکاروں اور غریب کسانوں کے درمیان جھگڑا کافی بڑھ چکا تھا اور اس ماحول میں کسی کاشتکار کو منیجر بنانا کسانوں پر ظلم توڑنے کے مترادف تھا۔ پریشان حال کاشتکار میرے پاس آئے۔ نیل کی کاشت کے معاہدے بیس برس کے لیے ہوتے ہیں اور بعض معاہدے 1867ء میں ختم بھی ہو چکے تھے مگر اس کے باوجود ان کے تحت کام ہو رہا تھا اور کوئی پرسان حال نہیں تھا۔ جو معاہدے لاگو تھے ان کی مدت بھی جلد ہی پوری ہونے والی تھی۔ کسان بے چارے ان پڑھ ہوتے تھے۔ وہ جن معاہدوں پر انگوٹھے لگاتے تھے ان کا متن فیکٹری کے کلرک لکھتے تھے جن کی انگریزی بھی غلط ہوتی تھی۔ میں نے معاہدوں کا جائزہ لیا تو جو معاہدے ابھی لاگو تھے ان میں میں نے ترمیم کی اور ادائیگی کی قیمت فی بیگھ بڑھا کر دس روپیہ کر دی کیونکہ بیس برس پہلے جو قیمتیں تھیں وہ اب بہت بڑھ چکی تھیں اور کسانوں کو بہت کم معاوضہ مل رہا تھا۔ وہ معاہدے جو اپنی عمر پوری کر چکے تھے مگر لاگو تھے ان کو میں نے منسوخ کر دیئے اور اس طرح تھامس مچل کی اجارہ داری بھی ختم ہوگئی۔ اب کسان ان زمینوں پر فصل بونے کے لیے آزاد تھے۔ میرے ان احکامات کے خلاف اجارہ دار قوتوں کی طرف سے مزاحمت بھی ہوئی مگر دنگے کرانے کی ہمت کوئی نہ کر سکا البتہ میرے جاتے ہی علاقے میں دنگے پھوٹ پڑے۔ کسانوں کے حق میں تھوڑا بہت کام کرنے کی یہ سزا تو مجھے ملنا ہی تھی مگر اس سے یہ فائدہ ضرور ہوا کہ میرے چلے جانے کے بعد کسانوں نے مجھے محبت سے یاد رکھا اور ایک دوسرے سے کہنے لگے کہ وہ ہمارا چشمے والا صاحب تو چلا گیا اب جو بھی صاحب آئے گا ہم کسان اس کی بات نہیں مانیں گے۔ ایک ان پڑھ اور ڈرے ہوئے سماج میں اگر غریبوں کے

اندرا تنا جذبہ بھی پیدا ہو جائے تو یہ بھی ایک قدم آگے کی طرف تو ہوگا۔ اس علاقے میں کچھ ایسا ہی ہوا اور دنگے اتنے بڑھ گئے کہ 1868ء میں مٹکاف کو فوج بلانا پڑی۔

ان ہی دنوں مجھے سرکار کا پروانہ موصول ہوا جس میں یہ حکم تھا کہ میں معطل کر دیا گیا ہوں۔ میرے خلاف کچھ لوگوں نے انڈین ڈیلی نیوز میں بہت سے خطوط لکھے تھے گورنر سر ولیم نے ان خطوط کو صحیح سمجھ لیا۔ ان کو یوں بھی ضلعی حکام سے کوئی ہمدردی نہیں تھی انہوں نے دفتری قاعدے کو بھی نظر انداز کر دیا کیونکہ اس کی رو سے اخبارات میں چھپنے والے شکایتی خطوط پر عملے کے خلاف کاروائی نہیں کی جاتی ہے۔ ان خطوط میں مجھے شیو پرشاد کے معاملے میں گھسیٹا گیا تھا جس کو میں نے قید میں رکھا تھا۔ زمیندار اسی طرح ان احکام سے انتقام لیتے ہیں جو ان کے حق میں کام نہ کرتے ہوں۔ معطلی کے زمانے میں جو وقت میسر آیا تو میں نے اپنی کتاب ''کمپریٹیو گرامر آف ماڈرن آرین لینگویجز آف انڈیا'' پر کام شروع کر دیا۔ سنسکرت اور مقامی پراکرتوں کے مطالعہ اور ان پر تحقیق کا بھی کام کیا۔

کلکتہ جا کر میں نے سکریٹری سرکار ہندوستان ڈیمپائر سے ملاقات کی جو میرے جوابات کی تمام تفصیلات کا مطالعہ کر چکا تھا اور معطلی کے حکم کو غلط قرار دیا تھا۔ یہاں سے میں نے اپنی بحالی کا حکم حاصل کر لیا اور اب مجھے اڑیسہ کا بالاس ضلع دیا گیا یہاں کام شروع کرنے کے بعد میں نے چھٹی لے لی اور مارچ 1868ء میں انگلستان گیا۔ یہ سفر میں نے اسٹیمر ملتان سے کیا راستے میں پیچش ہو گئی جو کہ ہندوستان کا بہت عام مرض ہے۔ مجھے اتفاق سے اس کا وہ علاج معلوم تھا جو ہندوستان کے مقامیوں نے بتایا تھا کہ بیل کا پھل کھایا جائے سو میں نے بیل کے پھل کھائے جس سے واقعی مجھ کو فائدہ ہو گیا۔

انگلستان آ کر مجھے محسوس ہوا کہ لوگ مجھ کو اجنبی سمجھتے تھے۔ مجھے بھی اب انگلستان کی زندگی میں وہ لطف محسوس نہیں ہو رہا تھا جو پہلی انگلستان چھوڑتے ہوئے مجھ پر حاوی تھا۔ اس بار ایسا بھی ہوا کہ بعض موقعوں پر یہاں لڑائی جھگڑے کی بھی نوبت پہنچ گئی کیونکہ ہندوستان کے مقامی باشندوں سے نفرت کرنا لوگوں کی عادت ہو گئی تھی۔ مجھ پر ہندوستان خصوصاً پنجاب کا رنگ بہر حال گہرا تھا اور لندن کے ملنے والوں کو بھی اس رنگ کا اندازہ ہو جاتا تھا جس کی وجہ سے وہ مجھ

سے اجنبی جیسا سلوک بھی کرتے تھے۔ یہاں چونکہ میرا جی بھی نہیں لگا اس لیے 1869ء میں ہندوستان آ گیا۔

ہندوستان کی رائل ایشیاٹک سوسائٹی کا میں ممبر تھا (یہ سوسائٹی کلکتہ کے بعض انگریز دانشوروں نے قائم کی تھی۔ گورنر جنرل وارن ہیسٹنگز بھی اس کا سرپرست رہا تھا۔ سوسائٹی کا ایک علمی و تحقیقی رسالہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی جرنل بھی شائع کرتی تھی۔ یہ جرنل اب تک شائع ہو رہا ہے مگر اب اس کا مرکز لندن میں ہے) اسی سوسائٹی میں میری ملاقات اورینٹل اسکالر روسٹ سے ہوئی تھی۔ اتفاق ہے کہ اس ملاقات سے پہلے بھی ہم دونوں آکسفورڈ یونیورسٹی میں سنسکرت کے پروفیسر مونیر ولیمز کے ساتھ رہ چکے تھے۔

ہندوستان واپس آنے کے بعد میں نے بالاسور میں کام شروع کر دیا۔ یہاں مجھے ماہانہ ایک ہزار نو سو سولہ روپے ملتے تھے ان دنوں ایک ہندوستانی روپیہ دو برطانوی شلنگ کے برابر ہوتا تھا۔ اس کے بعد سکے کی قیمت میں مزید گراوٗ شروع ہو گیا تھا۔ یہاں کچہری اور سرکاری دفتروں کی عمارتیں بھی تھیں بیٹسٹ مشنریوں کے اپنے رہائشی علاقے تھے جس کے کرتا دھرتا امریکہ سے آئے تھے۔ (یہ امریکہ کا وہ زمانہ تھا جب وہاں ہر طرف یورپیوں کا قبضہ تھا جنہوں نے سابقہ صدیوں کے دوران امریکہ میں آباد مقامی قبائل کا قتل عام کر کے ان کی نسلوں زبانوں اور دیومالائی عقائد کو بھی ملیا میٹ کر دیا تھا۔ ان قبائلی نسلوں کے بچے کھچے بچوں کو پکڑ کر ان کو اسکولوں میں داخل کر دیا گیا تھا جہاں ان کو انگریزی زبان سکھائی جاتی تھی اور عیسائیت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ امریکی مشنریوں کا بھی یہی مقصد تھا کہ ساری دنیا میں پھیل کر لوگوں کو عیسائی بنائیں) بالاسور میں انگریزوں کا مختصر سا حلقہ ایک مجسٹریٹ ایک ڈاکٹر پولیس کے ایک ایس پی' ایک انجینئر' ایک ہاربر ماسٹر' اور ایک ٹیلیگراف انسپکٹر پر مشتمل تھا۔ بیٹسٹ مشن کے سربراہ فادر اسپارٹ تھے ان کو عیسائیت پھیلانے کی دھن تھی اور وہ پیدل چل کر بالاسور پہنچے تھے۔ ان کے پاس ایک چٹائی اور ٹین کا ایک صندوق تھا۔ شہر میں آنے کے بعد وہ ایک درخت کے نیچے بیٹھ گئے اور وہیں ایک جھونپڑی بنالی۔ غالباً وہ مہاتما گوتم اور مسلمان صوفی بزرگوں سے بہت متاثر تھے۔ ہندوستانیوں کی طرح وہ بھی چاول کھاتے تھے بعد میں وہ بھکشو بنے اور مانگ کر کھانا کھانے لگے تھے۔ بھیک مانگنے کا پیشہ اختیار کر لینے کے

بعد انہوں نے کافی رقم بھی جمع کر لی تھی۔ ان کے پاس آخر میں اتنی رقم ہو گئی تھی کہ انہوں نے چرچ، ایک سکول اور آشرم کے لیے عمارتیں بنوائیں۔

برطانیہ نے جب ہندوستان کے مغربی اور جنوبی مشرقی علاقوں کے ساتھ بنگال تک اپنی حدود بڑھالی تھیں اسی زمانے میں کمپنی نے ایک بڑا بحری بیڑہ بھی تیار کر لیا تھا جو کہ پوری طرح مسلح اور چاق و چوبند رہتا تھا۔ کلکتہ سے لے کر شمال اور جنوب مدراس تک اس نے رابطوں کا جال بچھایا ہوا تھا۔ باغی زمینداروں کی سرکوبی اور فرانس کی مداخلت کے خلاف بھی یہ بحری بیڑا کاروائی کرتا تھا (امریکہ اور برطانیہ کی دفاعی و جنگی سیاست میں بحری بیڑوں کو مرکزیت حاصل ہوتی ہے موجودہ دور میں بھی امریکہ اور برطانیہ نے بعض آزاد و خود مختار ملکوں کے اطراف بڑے بڑے بحری بیڑے لگا رکھے ہیں) اڑیسہ میں قیام کے دوران میں نے اڑیا زبان بھی سیکھ لی تھی اور اس پر اتنی مہارت حاصل کر لی تھی کہ ہالام نے جب اڑیا گرامر لکھنے کا کام شروع کیا تو مجھ سے تعاون مانگا تھا۔ اس زمانے میں چونکہ کام بہت زیادہ تھا اور ملنے والے بھی صبح سے لے کر شام تک آتے جاتے رہتے تھے اس لیے وقت بہت کم ملتا تھا۔ انگریزوں کی طرح صبح سے شام تک کے معمولات کی پروگرام بندی کرنا اور اس پر سختی سے عمل کرنا میرے بس میں نہ تھا اور غالباً یہ ہندوستان کے مقامی مزاج کا اثر تھا جس نے مجھے اس ڈسپلن سے آزاد کر دیا تھا۔ البتہ جب بھی وقت ملتا تھا اپنی تقابلی گرامر پر کام ضرور کرتا تھا۔ دوروں پر ہوتے ہوئے یہاں کے غریبوں کی بدحالی دیکھ کر کلیجہ منہ کو آتا تھا۔ بنگالی عورتیں نظر آتی تھیں جن کے پاس صرف ایک میلی کچیلی ساری ہوتی تھی ادھر ادھر پڑی ہوتی ہوئی دکھائی دیتی تھیں۔ سوتی ہوئی ان عورتوں کو دیکھ کر یہ اندازہ کرنا مشکل ہوتا تھا کہ ان میں کتنی زندہ ہیں اور کتنی مر گئی ہیں۔ مری ہوئی عورتوں کو ایک خاص ذات کے مرد جو مہتر کہلاتے تھے اٹھا کر لے جاتے تھے ان کو مردہ فراش کہا جاتا تھا۔ یہاں ایک مقامی مندر جگن ناتھ بھی ہے جس پر برہمنوں کے ایک طبقہ کا راج پاٹ ہے۔ یہ برہمن ہندوستان بھر میں چکر کاٹتے ہیں اور لوگوں کو مندر آنے کے لیے یاترا کا سبق پڑھاتے ہیں ان کا یہ خیال ہے کہ لوگوں میں یاترا کا رجحان کم ہوتا جا رہا ہے۔ یاترا کو برہمن ایک لازمی مقدس فرض قرار دے کر لوگوں کو مائل کرتے ہیں مگر اصل

حقیقت کو کہ یاترا سے ان کو کھرا منافع ملتا ہے کسی کو نہیں بتاتے ہیں۔

یہاں میری ملاقات مشہور لکھاری ڈبلو ڈبلو ہنٹر سے ہوئی (ہنٹر نے مشہور کتاب آور انڈین مسلمز لکھی تھی) ان کی سوچ میں صحت کا فقدان تھا اور مجھ سے بے تکے سوالات پوچھتے رہتے تھے۔ انہوں نے اڑیسہ پر ایک کتاب بھی لکھی تھی۔ ان میں بھی صحت کا فقدان تھا۔ میں نے ان کو جو حقائق اور مواد جمع کر کے دیا تھا ان سے استفادہ کرنے کے بجائے ان کو ایک الگ ضمیمے میں شامل کر دیا تھا۔ بالاسور دریا کے کنارے ایک خستہ بنگلا تھا جس میں کبھی کمپنی کی فیکٹریاں ہوا کرتی تھیں۔ اس جگہ کو بلرام گڑھی کہتے تھے۔ وہ انگریز جو واقعہ بلیک ہول سے بچ نکلے تھے انہوں نے اسی بنگلے میں پناہ لی تھی۔ اب یہ عمارت ایک مقامی بیوپاری کے پاس تھی میں نے اس سے کہا تھا کہ یہ عمارت اچھی لگتی ہے اور یہاں گرمیوں میں رہنے کا جی چاہتا ہے۔ بیوپاری نے اس عمارت کو ٹھیک کرایا اور مجھے یہاں رہنے کی دعوت دی سو میں گرمیوں میں یہاں آ کر بسیرا کرتا تھا۔ میری گرامر کی پہلی جلد شائع ہو گئی تھی اور انگلستان میں بھی اس کی بہت تعریف بھی ہوئی تھی۔

اخبار انڈین آبزرور میں اب میں باقاعدہ لکھنے لگا تھا۔ اپنے مضمونوں میں انگریز حکام اور ان کی پالیسیوں پر بھی میں تنقید کرتا تھا۔ ایک مضمون میں لارڈ میو پر بھی تنقید کی اور ان کے چہیتے مشیروں جان اسٹریچی اور رچرڈ ٹمپل کو بھی میں نے رگید دیا یہی وجہ ہے کہ حکام بالا کا طبقہ مجھ سے ناراض رہتا تھا۔ 1872ء تک تو کسی بھی سرکاری ملازم کو یہ اجازت نہیں تھی کہ وہ سرکاری پالیسیوں پر تنقید کرے۔ جیل کے انسپکٹر جنرل ونفریڈ ہیلے پر تو سرکار نے ایسی سختی کی کہ وہ بے چارہ مر گیا۔ بہت سے دوسرے بھی عتاب میں آئے تھے اور مجھ پر بھی بجلی گری تھی۔ میں چونکہ اڑیسہ کے بدحال کسانوں اور عوام پر کھل کر لکھتا تھا اس لیے میرا جرم سنگین قرار پایا۔ ہندوستان کے مقامی ادب پر بھی میں نے کئی مضامین لکھے (بٹوارے کے بعد بالکل یہی صورت حال پاکستان میں تھی۔ غریبوں اور مزدوروں کے مسائل پر قلم اٹھانے والوں کو غدار اور مذہب دشمن قرار دیا جاتا تھا۔ نہ جانے کتنے ہی دانشور اور صحافی اسی جرم میں پکڑے گئے تھے۔ 1960ء کے بعد حالات میں کچھ بدلاؤ آیا تھا)

یہاں نمک بنانے کا رواج ہے اور یہ ایک پھیلی ہوئی صنعت ہے اس پر سرکار کا کنٹرول ہے۔ شروع میں سرکار انفرادی قوت اجرت پر حاصل کرتی تھی۔ سالٹ ایجنٹ تمام انتظامی امور سرانجام دیا کرتا تھا جس کے عوض وہ چار ہزار تنخواہ پاتا تھا۔ سالٹ داروغہ کو ماہانہ پچاس یا چالیس روپے ملتے تھے بعد میں سرکار نے اس صنعت کو نجی اجارہ داروں کے حوالے کر دیا تھا (جس کو موجودہ زمانے کے امریکی نظام میں نجکاری کہا جاتا ہے گویا نجکاری دو تین سو برس پہلے کے زمانے میں بھی نو آبادیاتی سامراجیت کے عقیدت میں اسی طرح شامل تھی کیونکہ سرمایہ دارانہ نظام اور اس کی اقتصادیات کا لائحہ عمل نجکاری کے ستون پر کھڑا تھا جیسے کہ وہ اب بھی ہے بلکہ موجودہ دور کی ترقی یافتہ سرمایہ داری نجکاری کے معاملے میں زیادہ حساس اور انتہا پسند ہے اور چاہتی ہے کہ اس عمل میں اتنی تیزی اور وسعت پیدا ہوئے کہ تمام دنیا کے ذرائع و وسائل پیداوار' منڈیاں' سرمائے کے ذرائع' سیاست اور اقتدار و اختیار سب صرف چند ارب پتی اور کھرب پتی خاندانوں تک محدود ہو کر رہ جائیں اور ریاست و قوم یعنی عوام کی اکثریت کا دیہانت واقع ہو جائے گویا سرمایہ داری کارل مارکس کے ضابطے کی ریاست کا خاتمہ ہو جائے گا اور تمام امور عوام کی تحویل میں آ جائیں گے دوسری انتہا کی طرف جا رہی ہے جہاں عوام کی جگہ چند اجارہ دار دولتمند خاندان لے لیں گے) نجکاری اور کرپشن کا چولی دامن کا ساتھ ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ نمک کی پیداواری صنعت میں کرپشن کی کوئی حد نہیں تھی۔ بورڈ آف ریونیو کرپشن کو روکنے کے نت نئے طریقے اختیار کرتا تھا مگر کرپشن کی عادی قوتیں ان کے مقابلے میں نئے نئے طریقے نکال لیتی تھیں۔ اسمگلنگ کی وجہ سے تین سے چار روپے کا بھاری ٹیکس تھا جو سرکار نے لاگو کر رکھا تھا (دنیا کے تمام سرمایہ دار ملکوں میں جہاں نجکاری کو عقیدے کی حیثیت حاصل ہے اسی طرح کا کرپشن ہے اور کوئی حکومت اس پر قابو نہیں پا سکی ہے کیونکہ نجی اجارہ بیوپاری اور سرمایہ دار کرپشن کے وہ وہ نئے طریقے کھوج لیتے ہیں جو گمان میں بھی نہیں آ سکتے ہیں حتیٰ کہ ان کی حکومتیں انتظامیہ اور سیاست کار تک اس کرپشن کا حصہ ہو جاتے ہیں) نمک کی پیداوار کے اجارہ داروں کی سختی کا یہ حال تھا کہ کوئی متعلقہ شخص اپنے استعمال کے

لیے تھوڑا سا بھی نمک نہیں لے سکتا تھا۔ یہ جرم قرار دیا جاتا تھا اور اس پر جرمانہ یا قید یا دونوں سزائیں دی جاتی تھیں۔ پولیس بڑے بڑے اسمگلروں کے خلاف تو کچھ بھی نہیں کر پاتی تھی مگر غریب بیواؤں اور مزدوروں کو خوب پکڑتی تھی' ان کو سزائیں دیتی تھی اور موقع پا کر غریب عورتوں کے ساتھ بدسلوکی کرتی تھی (پولیس کا یہ کردار جو کہ انیسویں صدی میں تھا آج بھی وہی ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ آگے بڑھ گیا ہے) ریونیو بورڈ نے ایک کارنامہ یہ انجام دیا کہ غریب مزدوروں کو سزا دینے پر پولیس کو انعامات دینا شروع کر دیا۔ مجھے اتنا ظالمانہ طریقہ پسند نہیں آیا۔ چنانچہ میں نے احکامات جاری کر دیئے کہ پولیس غریب مزدوروں پر ہاتھ نہ ڈالے۔ ان کو انعامات دینے کا طریقہ بھی میں نے بند کر دیا۔ ان اقدامات کے بعد تو میرے سر پر آفت ٹوٹ پڑی اور حکام بالا اس قدر چراغ پا ہوئے کہ ریونیو بورڈ نے میری گردن ناپ دی۔ میرے بس میں جو ہو سکتا تھا میں نے کیا مگر سچ یہ ہے کہ مجھ جیسے چند انگریز حکام اگر چاہتے بھی تو یہ کام نہیں کر سکتے تھے۔ سانحہ تو یہ تھا کہ جن پر ظلم کے پہاڑ توڑے جاتے تھے وہ ایک لفظ منہ سے نکالنے کی جرات نہیں کرتے تھے کیوں کہ اگر وہ بولنے یا احتجاج کرنے کی جسارت کرتے بھی تو طاقتور اجارہ داروں اور سرکار کی انتقامی کارروائی کی زد میں آ جاتے (ہمارے یہاں تو آج بھی بالکل یہ صورت حال ہے حتیٰ کہ عوام میں احتجاج و مزاحمت کی جو صلاحیت ماضی میں ہوا کرتی تھی اب وہ بھی باقی نہیں رہی ہے)

زمیندار طبقہ اپنے مزارعوں اور علاقے کے لوگوں سے بھانت بھانت کے ٹیکس وصول کرتے تھے ان میں بیشتر ٹیکس بالکل غیر قانونی تھے۔ علاقے میں دوہرے قانون لاگو تھے ایک طرف تو سرکاری قوانین اور دوسری طرف زمینداروں کے اپنے قوانین۔ جس میں زمانے میں تار کی لائنیں بچھائی جا رہی تھیں تو زمیندار اپنے علاقے کے غلاموں سے کہہ کر ٹیکس لیتے تھے کہ سرکار ان سے ٹیکس مانگتی ہے۔ جبکہ سرکار نے کسی قسم کا ایسا ٹیکس نہیں لگایا تھا۔ سرکار کو بھی اس سے کوئی غرض نہ تھی کہ زمیندار کس طرح کھلی زیادتی کر رہے ہیں۔ حکام کو پہلے ہی کہہ دیا گیا تھا کہ وہ زمینداروں کے معاملات میں مداخلت نہ کریں کیوں کہ اپنے علاقے میں سب کچھ کرنے کا ان کو

حق ہے۔ اسی زمانے میں جب لارڈ میو اوران کی بیوی اسٹیمر پر سفر کے لیے جانے کو تھے ایک افغان نے ان پر حملہ کر دیا اور وہ دونوں مارے گئے۔ ضلع بالاسور کا ایک مینویل بھی میں نے لکھا تھا جس میں علاقے کی تاریخ جغرافیائی تفصیلات اور دوسرے معاملات میں نے قلمبند کیے تھے۔ انڈین اینٹی کویٹی اور جنرل آف ایشیاٹک سوسائٹی میں میرے مضامین برابر شائع ہوتے تھے۔

1866ء میں اڑیسہ بھی خطرناک قحط کی زد میں آیا۔ انگریز سرکار کی پالیسیوں اور انتظامی کارروائیوں نے حالات کو مزید بدتر کر دیا تھا۔ گوداموں میں جو اناج محفوظ تھا برباد ہو گیا اور چوہے اسے کھا گئے۔ گورنر ٹمپل کے اقدامات سے یہ صورت حال پیدا ہوئی تھی۔ میرے ساتھ ان کا سلوک بہت خراب تھا اور اپنی بلیک بک میں انہوں نے میرے خلاف خوب خوب زہر افشانی کی تھی۔ اڑیسہ میں اکثر جگہ مجھے بت اور مجسمے ٹوٹے ہوئے دکھائی دیئے۔ تفتیش کرنے پر معلوم ہوا کہ مسلمان جب کسی علاقے پر قبضہ کرتے تھے تو بتوں اور مجسموں کو توڑ ڈالتے تھے۔ اڑیسہ پر جس پہلے مسلمان نے 1570ء میں قبضہ کیا تھا اس کو لوگ کالا پہاڑ کہتے تھے۔ اڑیسہ پرانے مندروں' مجسموں' عمارتوں اور دوسرے آثار کا خاصا بڑا مرکز تھا۔ سو میں نے ان کے مشاہدے اور ان کی تحقیق کا کام جاری رکھا۔ اس عنوان پر بھی میرے مضمون بنگال ایشیاٹک سوسائٹی جرنل جلد سترہ 1875ء میں شائع ہوئے تھے۔ اتفاق کہ اسی زمانے میں کمشنر ریون شا موجود نہیں اور ان کا چارج مجھ کو دیا گیا تھا جس کی وجہ سے میری تنخواہ تین ہزار روپیہ ہو گئی مگر مجھ پر اس قدر قرض چڑھ چکا تھا کہ تین ہزار بھی بہت کم پڑتے تھے۔ اخراجات کے بوجھ کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ میرے آٹھ بچے تھے۔ برطانوی ہند سرکار نے 1803ء میں اڑیسہ کو بھی اپنی حدود میں شامل کر لیا تھا۔ علاقے کے تمام چھوٹے بڑے زمینداروں اور راجاؤں مہاراجاؤں سے جو معاہدہ ہوا تھا اس کی رو سے وہ پابند تھے کہ انگریز سرکار کے خلاف ہتھیار نہیں اٹھائیں گے اور طے کیے گئے ٹیکس ادا کرتے رہیں گے۔ انگل اور بانکی کے راجاؤں نے جو بدترین ظلم کرنے کے عادی تھے اور عوام کی زندگی کو اجیرن بنا رکھا تھا انگریزوں کے احکامات ماننے سے انکار کر دیا تھا انہوں نے بغاوت کی بھی کوشش کی مگر ان کو یہ

اندازہ نہ ہوا کہ اب وہ مٹی کے شیر ہیں۔ انگریزی سرکار نے انگل کے راجہ کو پکڑ کر جیل میں ڈال دیا بانکی کے راجہ کا بھی یہی انجام ہوا اور علاقے کو سرکار نے اپنی عمل داری میں لے لیا۔ 1877ء تک انگریزوں نے تمام راجاؤں اور مہاراجاؤں کو ان کے علاقوں میں حکمرانی کی اجازت دے رکھی تھی۔ کسی راجہ یا مہاراجہ کو اگر انگریز حکام سے کوئی شکایت ہو تو وہ کمشنر سے رجوع کرنے کا بھی حق رکھتا تھا۔ راجواڑوں کا یہ نظام بہت قدیم تھا۔ ہر راجہ پر یہ لازم تھا کہ وہ دربار میں ایک برہمن پردھان منتری کا اہتمام کرے۔ پردھان منتری کا موجود ہونا ایک مقدس مذہبی فرض تھا وہی ہندو دھرم کے قاعدوں اور سنسکرت کی مقدس کتابوں کے احکامات کی تشریح کرتا تھا اور جو تشریح وہ کرے وہی حرف آخر سمجھی جاتی تھی۔ برہمن پردھان منتری دھرم کے عقیدے کا پورا پورا فائدہ اٹھاتا تھا اور خواہ اس کے احکامات بدترین انسان دشمنی اور ظلم پر ہی کیوں نہ مبنی ہوں ان کو دھرم کی وجہ سے صحیح سمجھا جاتا تھا۔ راجہ خواہ کتنا ہی طاقتور کیوں نہ ہو اگر برہمن کے احکامات سے روگردانی کرتا تھا تو اس کو سزا بھگتنا پڑتی تھی۔ ان سزاؤں کا اعلان برہمن کرتا تھا (یہ صورت حال قرون وسطیٰ کے یورپی کلیساؤں سے ملتی جلتی تھی)۔ راجاؤں اور مہاراجاؤں کو سزائے موت دینے کی کھلی چھٹی تھی جس کی وجہ سے علاقہ ظلم و بربریت کی زد میں رہتا تھا۔ گائے کاٹنا چونکہ ہندو دھرم میں بہت بڑا پاپ تھا اس لیے گائے کاٹنے والے کو بھی موت کی سزا دی جاتی تھی انگریز سرکار نے راجاؤں اور مہاراجاؤں سے سزائے موت دینے کا اختیار چھین لیا۔ کونجھر اس علاقے کا بڑا رجواڑہ تھا جہاں زمانہ قدیم سے انسانی قربانی کی مقدس دھارمک رسم رائج تھی۔ جب کوئی راجہ تخت پر براجمان ہوتا تھا اور اس کا جشن منایا جاتا تھا تو پہلے ایک انسان کی قربانی کی رسمیں ادا کی جاتی تھیں اور راجہ اس قربان ہونے والے شخص کے گھر والوں کو جائیداد بھی دیتا تھا۔ ایک انگریز کمشنر نے جو ایک رسم تاجپوشی میں بلایا گیا تھا اس رسم پر پابندی لگا دی چنانچہ اس کے خلاف ہنگامہ برپا ہو گیا اور بات بڑھ گئی مگر کمشنر بھی اپنی دھن کا پکا تھا ضد پر اڑ گیا۔ مہاراجہ اور اس کے صلاح کاروں نے صورت کی نزاکت کو بھانپ لیا کیونکہ اب ہندوستان ایک سے دوسرے سرے تک تاج برطانیہ کی عمل داری

میں شامل ہو چکا تھا اور راجہ مہاراجاؤں کے مزے انگریزوں کے رحم وکرم تھے اس لیے کمشنر سے صلاح ومشورے کئے گیے اور طے پایا کہ کوئی ایسا طریقہ کھوجا جائے کہ سانپ بھی مرجائے اور لاٹھی بھی نہ ٹوٹے۔ آخر میں طے پایا کہ قربانی کا آدمی راجہ کے سامنے لایا جائے۔ راجہ اسے تلوار کی نوک سے چھوئے گا اور اس کے چھوتے ہی آدمی کو اس طرح زمین پر گر جانا ہوگا کہ وہ دیکھنے والوں کو مرا ہوا محسوس ہو۔ اس کو اٹھا کر باہر لے جایا جائے گا اور پھر وہ آدمی علاقہ چھوڑ کر کسی دوسرے علاقے میں چلا جائے گا اور دوبارہ پلٹ کر اپنے علاقے میں نہیں آئے گا۔

درس پال کا راجہ بہت بدکردار تھا ایک بار اپنے کسی ماتحت کی بیوی کو زبردستی اٹھوالیا اور اپنے حرم میں داخل کرلیا۔ اس کے پتی نے چیخ پکار کی تو اسے جلاوطن کر دیا گیا اور دھمکی دی گئی کہ اگر وہ علاقے میں دیکھا گیا تو جان سے مار دیا جائے گا۔ اس کی جو بھی جائیداد تھی راجہ نے ضبط کر لی۔ جلاوطنی کے بعد اس کی مڈبھیڑ کچھ ایسے لوگوں سے ہوئی جنہوں نے انسانی ہمدردی کی بنا پر اس کی مدد کی اور ہمت کر کے راجہ کے پاس بھی گئے۔ اس پر دباؤ ڈالا کہ وہ بیوی اور جائیداد واپس کر دے ورنہ بڑے صاحب (یعنی انگریز حاکم) سے رجوع کیا جائے گا۔ وہ خود بھی بیوی اور جائیداد حاصل کرنے کے لیے راجہ کے پاس آیا۔ راجہ نے اسے پکڑ کر جیل میں بند کر دیا اور اس کے جسم کو جلایا گیا اور جب وہ نیم مردہ ہو گیا تو اسے دریا کے کنارے پھینکوا دیا گیا۔ کچھ رشتے داروں نے اسے ڈھونڈھ لیا' شہر لے گئے اسپتال میں علاج کروایا اور جب وہ ٹھیک ہو گیا تو یہ لوگ میرے پاس آئے۔ میں نے ان کی بپتا سنی اور راجہ کے دیوان کو برطرف کر کے وہاں اپنا ایک آدمی بھیج دیا۔ راجہ بھاگ کر میرے پاس آیا اور اپنی پگڑی اتار کر میرے پیروں پر رکھ دی۔ میں نے اپنے آدمیوں کو حکم دیا کہ راجہ کو میرے سامنے سے ہٹا دیا جائے دربار میں میرے آدمی نے جو دیوان کا فرض انجام دے رہا تھا میرے احکامات کا اطلاق کیا۔ راجہ نے نہ صرف اس کی بیوی بلکہ جائیداد بھی واپس کر دی۔ میں نے اپنے حکام بالا کو یہ مشورہ دیا کہ راجہ کے تمام حقوق ختم کر دیئے جائیں مگر حکام بالا نے اس مشورے کو رد کر دیا البتہ یہ طے کی راجواڑے کے انتظامات کی نگرانی انگریز حکام

کریں۔اس رجواڑے میں اب ایسے قبائلی گرہوں کی کمی نہیں تھی۔جو درختوں کے پتوں کا لباس پہنتے تھے درختوں کے حصوں کو کھاتے تھے اور تیر کمان سے شکار کرتے تھے یہ قبائل نرے جاہل اور قدامت پرست تھے۔

دھینکنال کا راجہ سب سے دولتمند تھا اس کا تعلق گرجت قبیلے سے تھا پورا علاقہ جنگلات سے گھرا ہوا تھا اس کی ماتحت رعایا بھی خوش حال تھی۔راجہ نے رعایا کے لیے اسپتال اور اسکول بھی بنوائے تھے مگر اس کو نشہ بازی کی لت لگی ہوئی تھی جس کا علاج اسٹیورٹ کر رہے تھے۔ایک دوا جو اسٹیورٹ نے دی تھی اتفاق سے موجود نہیں تھی سو ایک آدمی بھاگا ہوا اسپتال آیا۔رات بہت زیادہ ہو چکی تھی وہاں کوئی ڈاکٹر موجود نہیں تھا صرف ایک بنگالی ڈاکٹر تھا جو اس وقت گہری نیند میں سو رہا تھا اسے جگایا گیا اس نے نیند ہی کی حالت میں کوئی دوا دے دی جس کو استعمال کرنے کے بعد راجہ کی حالت اچانک بگڑ گئی۔بنگالی ڈاکٹر نے نیند کی حالت میں دوا کی بجائے زہر دے دیا تھا۔اس واقعہ کی جب اسے اطلاع ہوئی تو وہ اسی وقت فرار ہو گیا اور ایسا غائب ہوا کہ پولیس بھی اس کا کھوج نہ لگا سکی۔مہاراجہ بچ تو گیا مگر زیادہ روز تک زندہ نہیں رہا۔اس کا بیٹا نابالغ تھا چنانچہ باپ کی موت کے بعد گدی پر براجمان نہیں ہو سکتا تھا اس لیے قاعدے کے مطابق ریاست کا تمام انتظام اس وقت تک کے لیے جب تک کہ وارث تخت بالغ نہ ہو جائے انگریز سرکار نے سنبھال لیا اڑیسہ میں یہ بھی روایت تھی کہ راجہ کی موت کے بعد اس کے حرم کو بھی ختم کر دیا جاتا تھا۔عورتیں آزاد کر دی جاتی تھیں اور ان کو دوسرے مردوں کے ساتھ بیاہ کرنے کی اجازت ہوتی تھی البتہ وہ عورتیں جو گابھن ہوں ان کو حرم میں رہنے دیا جاتا تھا اور ان کو طے کیے گئے قاعدے کے مطابق گزارہ الاونس بھی ملتا رہتا تھا۔اڑیسہ کے ایک راجہ کو بہت اعلیٰ اور خصوصی مرتبہ حاصل تھا۔اس کے بارے میں ہندوؤں کو یقین تھا کہ وہ سب سے بڑے خدا کا جسمانی ظہور ہے اس لیے خود خدا ہے اس خدا کو ہندو جگن ناتھ کہتے تھے بارہویں صدی میں اڑیسہ کے راجہ نے جگن ناتھ نام کا مندر بھی بنوا دیا تھا۔اس کے بعد جو راجہ گدی پر بیٹھتا تھا جگن ناتھ مندر کا بھی سربراہ ہوتا تھا چنانچہ اس مندر کو

بہت زیادہ جائیداد بھی حاصل ہوگئی تھی اور مندر کا برہمن بھی بے تاج بادشاہ بنا ہوا تھا۔ برہمن دھرم کے بھیس میں اول نمبر کے بدمعاش ہوس پرست اور عوام دشمن ہوتے تھے اور یاتریوں سے دھرم کے نام پر بھتہ بھی وصول کرتے تھے۔ مندر میں صرف ہندو ہی داخل ہو سکتے تھے کوئی انگریز یا انگریزوں جیسا لباس پہننے والا مندر کے حدود میں قدم نہیں رکھ سکتا تھا۔ مقامی مجسٹریٹ جو یاتریوں کے انتظامات اور ان کی دیکھ بھال کے لیے مقرر کیا جاتا تھا اس پر لازم تھا کہ دھوتی پہنے' سر منڈوائے' اور ننگے پیر ہو۔ مندر کے اندر جانے کی اسے بھی اجازت نہیں تھی۔ جگن ناتھ کے معنی خدائے عالم ہوتے ہیں۔ کرشن کے لیے بھی یہ نام مستعمل ہے جو خداوشنو کی تجسیم مانا جاتا ہے۔ ایک میلے کے دوران راجہ نے بربریت کا مظاہرہ کیا گویا ہندوؤں کے عقیدے کی رو سے بھگوان جگن ناتھ نے بربریت کی سووہ جائز تھی۔ عوام کے کٹرپن کے انتہا یہ تھی کہ وہ بھگوان کے کسی بھی ظلم کو ظلم نہیں سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ جس کو لوگ ظلم سمجھتے ہیں وہ ظلم نہیں ہے اس میں بھی ہماری بھلائی کا کوئی پہلو ہے جو صرف بھگوان ہی جانتے ہیں یعنی جگن ناتھ یعنی راجہ جانتے ہیں۔ انگریز سرکار اس قسم کے کٹرپن کو جس میں جہالت کی بو آتی ہو کہاں برداشت کر سکتے تھے سوانہوں نے راجہ یعنی خدا پر ہاتھ ڈال دیا راجہ کو گرفتار کیا سزا دی اور اسے جلاوطن کر کے جزائر انڈمان بھیج دیا 1878ء میں مجھے چٹا گانگ کا کمشنر بنایا گیا۔ جب میں روانہ ہونے کے لیے جو بڑا گھاٹ پہنچا تو یورپین اور ہندوستانی لوگوں کا جم غفیر دیکھ کر دنگ رہ گیا یہ لوگ مجھے الوداع کہنے جمع ہوئے تھے۔ مجھ پر عجیب تاثر حاوی رہا اور عوام کی ایسی پرخلوص محبتوں کو میں نے اپنے شعور میں بسالیا۔ میرے ذہن میں وہ منظر بس گیا ہے جب اسٹیمر دھیرے دھیرے چلا اور لوگ دور سے ہاتھ ہلاتے رہے بعضوں کے آنکھوں میں آنسو بھی تھے اور میری بیوی بھی رونے لگی تھی۔ سچ ہے کہ آپ لوگوں سے پرخلوص اور بے غرض محبت کیجئے اور ان کو انسان سمجھئے تو وہ بھی آپ کا دایاں ہاتھ بن کر آپ کے ہو جائیں گے کم سے کم گھر سے روانہ ہوتے وقت تو میرے گمان میں بھی نہ تھا کہ اتنا بڑا ہجوم صرف مجھے رخصت کرنے آئے گا۔ شام کے سائے تاریک ہو رہے تھے اسٹیمر دور ہوتا جا رہا تھا ہاوڑا کے پل پر لٹکتی

ہوئی گیس بتیاں جھل مل جھل مل کر رہی تھیں۔ چٹا گانگ میں ایسی نسلیں نظر آئیں جو برما کے لوگوں سے ملتی جلتی تھیں ان کو مگھ کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ یہاں کی بڑی اکثریت مسلمان ہے مگر مسلمان بہت زیادہ جھگڑالو ہوتے ہیں ان کی آخری منزل عدالت اور کچہری ہوتی ہے۔ بعض مسلمان ملاحوں سے رابطہ ہوا جو بہت ذہین اور ہمت والے تھے۔ دوسرا قبیلہ جو یہاں آباد ہے چکما کہا جاتا ہے ان کے بارے میں یہ فقرہ بھی زبان زد خاص و عام تھا کہ ان کے بچے ماں کے پیٹ سے اسٹامپ پیپر لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ پرتگالیوں نے اپنے زمانے میں چٹا گانگ کو بندرگاہ بنا دیا تھا۔ وہ پندرہویں صدی عیسوی میں یہاں آ کر آباد ہوئے تھے اور مغل حکمرانوں کو اپنا دشمن سمجھتے تھے۔ یہاں یورپی لوگوں اور فرانس والوں کے بھی بڑے بڑے گودام تھے۔ مسلمانوں کی غریب اور تباہ حال اکثریت جھونپڑیوں میں رہتی ہے۔ علاقے میں عدالت دفتروں ایک پروٹسٹنٹ چرچ اور ایک اسکول کی عمارتیں ہیں۔ ایک ڈاک گھر بھی بنا ہوا ہے۔ گھروں میں نوکری کرنے والے بہت زیادہ معاوضہ لیتے ہیں۔ ریتلی ڈھلوانوں پر چائے کے باغات ہیں ہندوستان کے دوسرے علاقوں کے مقابلے میں چٹا گانگ کی چائے اچھی ہوتی ہے۔ سیلون میں ان دنوں چائے کی کاشت شروع نہیں ہوئی تھی۔ چائے کی کاشت کے اجارہ دار یورپین تھے خصوصاً اسکاٹ۔ ایک چھوٹا سا محلّہ فرانس والوں کا بھی تھا۔ ان دنوں علاقے کے ڈپٹی کمشنر میجر ریوینس تھے۔ رنگ متی شہر میں بہت بڑی اور منظّم چھاؤنی تھی جو مقامی قبائل کے حملوں سے بچاؤ کا موثر ذریعہ بھی تھی۔

گورنر ایشلے ایڈن مجھے بالکل پسند نہیں کرتا تھا (قرۃ العین حیدر نے ایشلے کا کردار اپنی ناول آگ کے دریا میں پیش کیا ہے) اس نے میرے سر پر کئی ایسے جونیئر حکام کو بٹھا دیا تھا جو اس کے چمچے تھے۔ یہ ایک ایسا علاقہ تھا جہاں سرکاری عملے کو زیادہ تنخواہیں ملنا چاہیے تھیں مگر یہاں تنخواہ کم تھی یعنی صرف سالانہ ساڑھے تین سو پونڈ تھی۔ ایک روز کمشنر صاحب بہادر کو مبارک کباد دینے کے لیے مونگ' چکما اور دوسرے قبیلوں کے راجہ آئے تھے۔ رائج روایت کے مطابق اگر وہ آتے تو ان کو کھانا کھلایا جاتا۔ ان کا حلیہ بالکل منگولوں جیسا تھا اور کانوں میں بڑا سا سوراخ تھا ان کے کان بھی

نسبتاً بڑے تھے۔ان کے سامنے مڑی ہوئی سبز پتیاں بچھا دی گئیں جن میں کھانے کے لیے انڈے چاول اور مرچیں وغیرہ تھیں۔ان قبائلیوں کے ساتھ جو عورتیں آئی تھیں میری بیوی نے ان کے ساتھ کس طرح بات چیت کی کہ انہوں نے اسے گھیر لیا اور خوب لپٹ لپٹ کر گلے لگایا۔بچوں کو گود میں لے لے کر پیار کیا۔مجھے چھالیا اور پان کے پیکٹ پیش کیے گئے۔ان قبائیوں کی مہمان داری کے تمام اخراجات سرکار ادا کرتی تھی کیونکہ ان کا تعاون حاصل کیے بغیر ان پہاڑی علاقوں میں حکومت کرنا مشکل تھا۔(ہمارے یہاں بھی اسی قسم کی روایات دیہاتوں میں رائج ہیں ہمارے سرکاری حکام بالا جب کسی شہر میں ملازمت شروع کرتے ہیں تو شہر میں رہنے والے بڑے چھوٹے زمیندار اور امراء وشرفا ان سے ملاقات کرنے پہنچتے ہیں جن کے تعاون کے بغیر علاقوں پر حکومت کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔یہ روایت اب بھی جاری ہے) چکما قبائل بودھ مت کے پیرو کار ضرور ہیں۔مگر عام سماجی زندگی میں وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذہبی معاملات اور تہواروں میں بھی کھلے ذہن سے شریک ہوتے ہیں۔ان کا سب سے بڑا حکمراں ہیڈ راجہ کہلاتا ہے۔ان دنوں ہیڈ راجہ تو ہریش چند تھا مگر اس کا باپ مسلمان تھا۔علاقے کے مسلمانوں کا رویہ بھی مفاہمتی اور معقول تھا۔

اس کی نوٹ کے اندراج سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ چٹا گانگ میں قیام کے اٹھارہ مہینے بہت سخت گزرے تھے۔ان کا بڑا بیٹا بریلی میں تھا جس سے ملنے وہ بریلی بھی گئے تھے اس کا نام ڈیوڈ تھا اور وہ فوج میں ملازم تھا۔دوسرا بیٹا فریڈرک انڈین سول سروس سے وابستہ تھا۔اس نے ہندوستانی زبانوں کی تعلیم کے لیے یونیورسٹی میں بھی داخلہ لے لیا تھا۔وہ بھی 1887ء میں ایک ہندوستانی اخبار نے اس کے خلاف ایسی مہم چلائی کہ ان دنوں کی سب اعلیٰ پوسٹ یعنی بورڈ آف ریونیو سے اسے فوراً ہٹا دیا گیا۔1887ء میں اس کے عہدے کو مزید گھٹا کر اسے بھاگلپور کا کمشنر بنا دیا گیا تھا۔حکام بالا کے انگریز طبقے سے اس کی نہیں بنتی تھی۔اس نے بہت زیادہ دشمنیاں پیدا کر لی تھیں۔وہ منہ پھٹ قسم کا نقاد تھا۔فلپ ماسن نے لکھا ہے کہ وہ گورنروں کی طبقاتی حیثیت کو بھی چیلنج

کرنے لگا تھا۔

1867ء میں میری کتاب ''آوٹ لائن آف انڈین فلالوجی'' شائع ہوگئی تھی جس کا اردو ترجمہ لکھنؤ سے شائع ہوا تھا۔ جارج گیریرسن اس کا معاصر تھا۔ اوراس کی معروف تقابلی گرامر پر رائے بھی قلمبند کی تھی۔ اس کے تیسرے بیٹے کرسٹوفر کک کو بعد میں ملازمت مل گئی تھی۔ بمیز کو ہندوستان میں مستقل رہنے کی اجازت نہیں دی گئی البتہ کرسٹوفر 1947ء تک ہندوستان ہی میں رہا۔ 1947ء کے بعد وہ واپس انگلستان آ گیا تھا (بمیز کا 1902ء میں لندن میں انتقال ہوگیا تھا)۔

❁

تحقیق کے نئے زاویے

تقسیم ہند: مختلف نقطہائے نظر

ڈاکٹر مبارک علی

تقسیم ہند (1947) ہندوستان کی تاریخ کا ایک ایسا واقعہ ہے کہ جس کے سیاسی' ثقافتی اور سماجی پہلو ہیں۔ اب تک اس موضوع پر زیادہ تر کام سیاسی نقطہ نظر سے کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس مقصد کے تحت مورخوں نے سرکاری دستاویزات' سیاسی جماعتوں کے ریکارڈز' اخباروں کی خبریں' لیڈروں کے بیانات اور ان کے درمیان ہونے والی باہمی گفت وشنید اور کانفرسوں کی روشنی میں کتابیں لکھی ہیں۔ ان تحریروں کی اپنی جگہ اہمیت ہے کیونکہ سیاسی فیصلے اوپر سے ہوتے ہیں اور پھر وہ لوگوں پر ان کی مرضی کے خلاف مسلط کر دیئے جاتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ تقسیم ہند کا تعلق صرف سیاست سے نہیں تھا' اس کی وجہ سے لوگوں کی زندگیوں پر گہرے اثرات پڑے' اس کا اندازہ ان چند یادداشتوں یا لوگوں کی سوانح حیات سے ہو جاتا ہے کہ جس میں تقسیم کا ذکر ہے۔ اگرچہ اب کچھ مورخوں نے اس موضوع کو سیاست سے علیحدہ ہٹ کر بھی دیکھنا شروع کیا ہے' مگر ابھی تک اس کے اور دوسرے پہلو تشنہ ہیں۔ ہمارے سامنے اس کے دو پہلو بہت زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔ ایک تو تشدد جس نے لوگوں کی زندگیوں کو تباہ و برباد کیا' دوسرا ہجرت جس نے لوگوں کی جڑوں کو نکال پھینکا اور انہیں بے گھر بنا کر اجنبی بنا دیا۔

تقسیم ہند کی تاریخ نویسی کے سلسلہ میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس واقعہ کے بارے میں نسل در نسل نقطہ نظر بدلتا رہا ہے۔ وہ نسل کہ جس نے اس تقسیم کا مشاہدہ کیا' یا اس عمل سے گزری' اس کی رائے اس کے بارے میں اور ہے' اس کے مقابلہ میں آنے والی نسلیں کہ جنہوں

نے اس واقعہ کے بارے میں سنا ہے یا پڑھا ہے وہ اس کو کسی اور ہی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ طبقاتی تعلق سے بھی اس واقعہ کو دیکھا گیا ہے' بیوروکریٹس' سیاستدان اور تاجر' جب کہ عام لوگوں کو چونکہ ایسے تجربات تحریر میں لانے کا موقع نہیں ملتا ہے اس لیے ان کی رائے ہمیشہ چھپ جاتی ہے۔ اگرچہ اس بات کی کوشش بھی ہوتی ہے کہ عام لوگوں سے بات چیت کر کے اور ان سے انٹرویو لے کر ان کے تاثرات کو تاریخ کا حصہ بنایا جائے' لیکن ایسی کوششیں بہت کم ہوتی ہیں۔

تقسیم کے موضوع پر اگرچہ اب بہت لٹریچر شائع ہو چکا ہے' مگر یہاں پر چار کتابوں کے بارے میں ذکر ہے کہ جن کے مصنفوں نے اسے بحیثیت مجموعی نہیں بلکہ ٹکڑے کر کے دیکھا ہے۔

ان میں پہلی کتاب ڈیوڈ پیج (David Page) کی "Prelude to Partition" ہے۔ اس کتاب میں خاص طور سے 1920ء کی دہائی میں ہونے والے واقعات پر خاص توجہ دی گئی ہے۔

ڈیوڈ پیج نے اس سوال کا جواب ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے کہ آخر کیا وجہ تھی کہ ہندو اور مسلمان جو صدیوں سے ایک ساتھ پرامن رہ رہے تھے' وہ ایک دوسرے کے دشمن ہو گئے' اور ان اختلافات اور نفرتوں نے فرقہ واریت کو پیدا کیا۔ ان وجوہات کی ابتداء وہ ان اصلاحات سے کرتا ہے کہ جو برطانوی حکومت نے ہندوستان میں شروع کی تھیں۔ مثلاً 1880ء میں جب لوکل سلف ڈسٹرکٹ لیول اور میونسپلٹی کے انتخابات شروع ہوئے' تو اس نے تعداد کی اہمیت ہندو اور مسلمان دونوں پر واضح کر دی کہ جس کمیونٹی کی تعداد زیادہ ہو گی وہ الیکشن میں جیتے گی۔ 1909ء کی اصلاحات کا تعلق صوبائی الیکشن سے تھا' اس کا ایک اثر تو یہ ہوا کہ لوگوں کے لیے قومی مسائل سے زیادہ مقامی مسائل کی اہمیت ہو گئی۔ جب 1919ء میں صوبوں میں انتخابات کرا کے وہاں ہندوستانی وزراء کو کچھ اختیارات دیئے گئے تو اب سیاست کی حیثیت صوبائی ہو گئی۔ جب 1935ء کے ایکٹ میں سندھ کو بمبئی سے بدر کہا گیا' تو اس نے صوبائی سیاست کی اہمیت کو اور بڑھا دیا۔

اس کا نتیجہ کیا ہوا۔ برطانوی حکومت کا اس کے ذریعہ سے یہ مقصد تھا کہ قومی جماعتوں کو اور خاص طور سے کانگرس کو توڑا جائے۔ کیونکہ ان اصلاحات نے صوبائی لیڈروں کو پیدا کیا اور ان کی اہمیت کو بڑھایا جب کہ قومی لیڈروں کی اہمیت کم ہوئی۔ اس کی وجہ سے شمالی ہندوستان میں پرانے مسلمان خاندانوں کا جو اثر و رسوخ تھا اور ان کی لیڈر شپ قائم تھی' وہ اس عمل سے ٹوٹ گئی' لہٰذا اپنی

لیڈر شپ کے کھو جانے اور اثر و رسوخ کے ختم ہونے کا ڈر ان میں بیٹھ گیا' اس وجہ سے انہوں نے اپنی قیادت کے استحکام کے لیے مذہب اور زبان کا استعمال کیا تا کہ ان علامتوں کے ذریعے عام مسلمانوں کو اکٹھا کر سکیں اور اپنی لیڈر شپ کو قائم رکھ سکیں۔

لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب 1937ء کے الیکشن میں کانگرس کو کامیابی ہوئی' اور اس نے صوبوں میں اپنی حکومت قائم کر لی تو اس نے کانگرس کی پوزیشن کو طاقتور بنا دیا۔ مسلم لیگ نے بھی صوبائی علاقوں کی اہمیت اور ان کے مسائل کو سمجھتے ہوئے کمزور مرکز اور بااختیار صوبوں کا مطالبہ کیا مسلم لیگ کو اس لیے اس وقت کامیابی ہوئی جب اس نے صوبوں کے مسائل کو قومی مسائل پر اہمیت دی اس لیے دیکھا جائے تو سیاست نے جو صوبائیت کی شکل اختیار کی' اس نے بالآخر ہندوستان کی تقسیم کی راہیں متعین کیں۔

ڈیوڈ پیج نے اس پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ برطانوی حکومت نے کن طریقوں کو اختیار کرتے ہوئے' ہندوستان کے امراء' زمینداروں اور بااثر افراد کو اپنے کنٹرول میں رکھا۔ مثلاً حکومت کی ملازمتیں اس پیریڈ میں ان امرا اور زمینداروں کے لڑکوں کو دی جاتی تھیں کہ جو حکومت کے وفادار تھے۔ 1896ء میں یوپی میں 161 ڈپٹی کلکٹرز تھے' ان میں صرف 15 انٹر پاس تھے 9 کے پاس ڈگری تھی' باقی اس سے آزاد تھے۔ 225 تحصیلداروں میں 4 انٹر پاس تھے اور صرف ایک کے پاس ڈگری تھی۔ اعلیٰ عہدوں کے لیے نامزدگی ہوتی تھی۔ قابلیت اور تعلیم کو وفاداروں پر ترجیح نہیں دی جاتی تھی اس وجہ سے جب کانگرس کا 1885ء میں قیام عمل میں آیا تو اس میں یہ بے روزگار تعلیم یافتہ شامل ہو گئے' چونکہ بمبئی میں ان کی تعداد زیادہ تھی' اس لیے کانگرس کو ابتدائی دور میں بمبئی میں کامیابی ہوئی۔

لہٰذا ڈیوڈ پیج کے نتائج کے مطابق فرقہ واریت کی ابتدا اس لیے ہوئی کہ لوکل اور میونسپل الیکشن میں یوپی کے مسلمانون کو کم نشستیں مل رہی تھیں۔ 1913ء کے آگرہ میں ہونے والے مسلم لیگ کے سیشن میں جناح اور مظہر الحق جداگانہ انتخاب کے خلاف قرارداد پاس نہ کرا سکے کیونکہ ان لوگوں نے اس کی مخالفت کی کہ جو میونسپل الیکشن میں حصہ لیتے تھے۔

اس الیکشن نے اکثریت و اقلیت کی تفریق کو مذہبی بنیادوں پر پیدا کیا یہی وجہ تھی کہ ہندوؤں

اور مسلمانوں میں فسادات کی ابتدا ہوئی جس نے سیاست کے عمل کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ شدت اختیار کرلی۔

(2)

تقسیم ہند پر دوسری کتاب انیتا اندر سنگھ کی ہے

(The Origin of the Partition of India) انیتا نے 1935ء سے 1947ء تک کے دور پر تبصرہ کیا ہے۔ اس کے تھیسس کے مطابق جناح اس دور میں ہندوستانی مسلمانوں کے حقوق کی ضمانت چاہتے تھے جب کہ ہندو اور کانگرس کے راہنماؤں کا نقطہ نظر یہ تھا کہ اول انگریزی حکومت کے خاتمہ کی جدوجہد کی جائے۔ جب ملک آزاد ہو جائے تو اس وقت ان مسائل کو حل کر لیا جائے گا۔ اس کی رائے کے مطابق 1940ء تک پاکستان کا مطالبہ نہیں کیا گیا تھا۔ لیکن 1937ء سے 1939ء تک سیاست میں جو تبدیلیاں آئیں انہوں نے ہندو مسلمان اختلافات کو بڑھا دیا۔ ورنہ صورت حال یہ تھی کہ جناح سے زیادہ صوبائی لیڈرز طاقتور اور بااثر تھے' جیسے فضل حسین پنجاب میں' فضل الحق بنگال میں اور سندھ میں ''آزاد مسلم پارٹی'' کی قیادت مسلم لیگ سے زیادہ مقبول تھی۔ اس لیے 1937ء تک فرقہ واریت نے ہندوستان کی سیاست میں اہم کردار ادا نہیں کیا تھا۔ اس عرصہ میں جو صوبائی الیکشن ہوئے ان میں بھی ہندو' مسلمان سوال نہیں اٹھایا گیا۔ صوبائی سیاست ان نفرتوں سے دور تھی۔ لیکن جب 1937ء میں کانگرس نے الیکشن میں کامیابی کے بعد وزارتیں بنائیں' تو اس وقت بھی جناح کانگرس سے سمجھوتہ کرنے پر تیار تھے' مگر نہرو کے مطابق ہندوستان میں صرف کانگرس اور برطانوی حکومت ہی دو جماعتیں ہیں' اس پر مزید یہ ہوا کہ جب کانگرس نے ''مسلمانوں سے رابطہ'' کی مہم شروع کی تو جناح نے اس پر ردعمل کا اظہار کیا کیونکہ اس مہم کا مقصد یہ تھا کہ مسلم لیگ کی قیادت کو کمزور کیا جائے۔ ان حالات میں جناح نے مسلم لیگ کی دوبارہ سے تنظیم کی' کانگرس اور اس کی وزارتوں کے خلاف مہم چلائی۔ لیکن 1939ء تک مسلم لیگ ہندوستان کے تمام مسلمانوں میں مقبول نہیں تھی' اور نہ ہی اس وقت تک مسلمانوں کو ایک ''علیحدہ قوم'' کی حیثیت سے پیش کیا گیا تھا۔ 1939ء میں جب کانگرس نے وزارتوں سے استعفیٰ دیا تو

جناح نے اس موقع کو پوری طرح سے استعمال کیا اور ''یوم نجات'' بنا کر مسلم لیگ کے لیے راہ ہموار کی۔ 1940ء میں لاہور ریزولوشن پاس ہوا۔ لیکن یہ ریزولوشن صوبائی مسلم سیاستدانوں اور راہنماؤں میں مقبول نہیں تھا۔ فضل الحق جنہوں نے اس ریزولوشن کو پڑھا تھا وہ اس سے مطمئن نہیں تھے اور نہ ہی سکندر حیات اس کے حق میں تھے۔ اس لیے اس مرحلہ تک پاکستان کو جناح بطور ایک ہتھیار استعمال کرنا چاہتے تھے کہ جس کی بنیاد پر وہ ہندوستان میں مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ حاصل کر سکیں۔ پاکستان کا مطالبہ اس وقت زور پکڑ گیا کہ جب 46-1945ء کے الیکشن میں مسلم لیگ کو کامیابی ہو گئی۔ مگر درحقیقت جناح جس پاکستان کے بارے میں سوچ رہے تھے' اس میں متحدہ پنجاب اور بنگال شامل تھے۔ ہندوستان کی جس طرح سے تقسیم ہوئی' وہ جناح کے منصوبے کے مطابق نہیں تھا اس لیے انہوں نے اسے ''ٹوٹا ہوا اور دیمک زدہ'' کہا۔

(3)

تقسیم ہند کے بارے میں تیسری کتاب برطانوی عہدیدار پینڈرل مون (Penderel Mocn) کی "Divide and Quit" ہے۔ مون بحیثیت آئی سی ایس افسر کے پنجاب میں رہا' آخر میں بھاولپور ریاست میں ملازمت کی۔ تقسیم سے قبل کے حالات کا مشاہدہ کیا۔ اس کتاب میں اس نے ان حالات پر تبصرہ کیا ہے جو 1947ء سے پہلے پنجاب میں تھے۔ خاص طور سے پنجاب کی تقسیم کے بارے میں اس کے خیالات اہمیت کے حامل ہیں۔ اس نے بھی اس خیال کی تائید کی ہے کہ 1945ء تک جناح اور مسلم لیگ پنجاب میں بااثر نہیں تھے اور یہاں یونینسٹ پارٹی ایک طاقتور سیاسی جماعت تھی' لیکن 1946ء کے الیکشن نے مسلم لیگ کو ایک اہم جماعت بنا دیا جس کی وجہ سے جناح کی پوزیشن پنجاب میں اہم ہو گئی۔ صوبوں میں اہمیت کے بعد ہی جناح ہندوستانی مسلمانوں کے واحد نمائندہ بن گئے۔ پنجاب میں 1946ء میں جو فرقہ وارانہ فسادات ہوئے اس میں سکھوں کو کافی نقصان ہوا۔ ان فسادات نے سکھوں اور مسلمانوں کے درمیان اختلافات کو بڑھا دیا اس وجہ سے ان کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہا کہ وہ مذہبی بنیاد پر پنجاب کو تقسیم کرنے کا مطالبہ کریں۔ مون نے اس بات کی بھرپور کوشش کی کہ وہ سکھوں

(اکالیوں) اور مسلم لیگ کے درمیان کوئی معاہدہ کرادے' تاکہ پنجاب میں فسادات بھی نہ ہو اور اس کی تقسیم بھی رک جائے۔ لیکن اس مسئلہ پر جناح نے کوئی دلچسپی نہیں لی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پنجاب کی تقسیم لازمی ہوگئی۔ اگرچہ اس قسم کا کوئی منصوبہ نہیں تھا کہ پنجاب سے ہندو و مسلمان ہجرت کر جائیں' مگر فسادات نے ہندوؤں کو مغربی پنجاب اور مسلمانوں کو مشرقی پنجاب سے ہجرت کرنے پر مجبور کر دیا جس کے نتیجہ میں قتل و غارت گری اور کثیر تعداد میں لوگوں کا بے گھر ہونا' ہوا۔

جناح اور گاندھی کی شخصیتوں پر تبصرہ کرتے ہوئے مون نے لکھا ہے کہ جناح دراصل ایک قوم پرست اور سیکولر ذہن کا شخص تھا۔ وہ کانگرس میں اس وقت تک رہا کہ جب تک اس کے راہنماؤں میں گوکھلے اور آزاد ذہن کے لوگ تھے۔ لیکن جب گاندھی کے ہاتھوں اس کی قیادت آئی' اور گاندھی نے مذہب اور سیاست کو آپس میں ملایا' ہندو مذہب کی احیاء کی بات کی' ہندو عوام کو متوجہ کرنے کے لیے ہندو علامات کو استعمال کرنا شروع کیا' تو اس سے مایوس ہو کر جناح نے 1928 میں کانگرس چھوڑ دی۔ مسلم لیگ میں شمولیت کے بعد اس نے پارٹی کو مقبول عام بنانے کی مہم شروع کی۔ جہاں تک پاکستان کا تعلق ہے یہ 1937ء سے 1942ء کے درمیان ابھرا۔ ورنہ اس سے پہلے علیحدگی کی بات نہیں تھی' بلکہ ہندوستان میں رہتے ہوئے مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کی جدوجہد تھی۔

مون نے اس پر بھی اظہار خیال کیا ہے کہ کیا تقسیم کے بعد اس کی توقع ہے کہ کسی مرحلے پر یہ دونوں ملک ایک ہو جائیں گے؟ اس کا کہنا ہے کہ اس کے امکانات بہت کم ہیں' کیونکہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دونوں ملکوں کی علیحدہ شناخت مضبوط اور مستحکم ہوتی چلی جائے گی' اور ثقافتی طور پر بھی دونوں معاشرے جدا ہوتے چلے جائیں گے۔ اس لیے ان کے اتحاد کے امکانات کم سے کم ہو جائیں گے۔

(4)

تقسیم پر چوتھی کتاب جی ڈی کھوسلہ کی (Stern Reckoning) ہے اس میں مصنف

نے 1946-47 میں ہونے والے فسادات جو کلکتہ' نواکھلی' بہار' پنجاب' سرحد اور سندھ میں ہوئے تھے ان کی تفصیل دی ہے۔ تقسیم ہند کا اہم پہلو تشدد' دہشت گردی اور فرقہ وارانہ فسادات ہیں۔ ان کے نتیجہ میں مذہبی بنیاد پر جو نفرت ہندوؤں' مسلمانوں اور سکھوں میں ہوئی اور صدیوں سے ساتھ رہنے والے ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہوئے' اس کی ایک اہم وجہ مذہبی شناخت کا ابھرنا' کہ جس میں مذہبی اور سیاسی جماعتوں نے اپنے سیاسی مفادات کی خاطر حصہ لیا' لیکن اس کا المیہ یہ ہوا کہ عام لوگ ان نفرتوں کا شکار ہوئے۔

تقسیم کی اس پوری تاریخ سے ایک ہی نتیجہ نکلتا ہے کہ جب بھی سیاست اور مذہب کا آپس میں ملاپ ہوگا تو اس کے نتیجہ میں معاشرہ ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوتا ہے اور یہ ایک مرحلہ پر تشدد کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس لیے ہندوستان اور پاکستان دونوں کے لیے ضروری ہے کہ اپنی علیحدگی کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ مفاہمت اختیار کریں اور جنگ سے دور رہتے ہوئے امن کی طرف قدم بڑھائیں۔

❀

تقسیم ہند

ڈاکٹر مبارک علی

برصغیر کی تاریخ میں ہندوستان کی تقسیم اور اس کے نتیجہ میں پاکستان کا قیام ایک پیچیدہ' الجھا ہوا واقعہ ہے کیونکہ یہ نہ تو ایک کہانی ہے کہ جسے بیان کر دیا جائے' واقعات کو ترتیب دے دیا جائے اور اس سے نتیجہ اخذ کر لیا جائے۔ نہ ہی یہ کوئی ایک ''سچ'' ہے کہ جس پر یقین کر لیا جائے۔ ایک طرف تو تقسیم ہند کے نتیجہ میں فسادات کا شکار ہونے والے لوگ ہیں کہ جنہوں نے تشدد اور اذیت کو برداشت کیا' ان کے لیے تقسیم ہند ایک اور ہی صورت میں سامنے آتا ہے' وہ تقسیم کو تشدد' بے رحمی' اور انسانیت کی تذلیل کے پس منظر میں دیکھتے ہیں۔ دوسری جانب سرکاری نقطہ نظر ہے کہ جو تقسیم کو ہندو اور مسلمان تقسیم کی نگاہ سے دیکھتے ہوئے اسے انسانی مسئلہ کے بجائے سیاسی مسئلہ بنا دیتا ہے۔ اس لیے اس بات کی زیادہ ضرورت ہے کہ تقسیم کو ان لوگوں کی نظر سے دیکھا جائے کہ جو اس میں سے گزرے ہیں۔

تقسیم ہند کے نتیجہ میں ہونے والے تشدد کے بارے میں کافی لکھا جا چکا ہے۔ ہندوستان کی تاریخ نویسی میں صرف سرکاری نقطہ نظر ہی کو جگہ نہیں ملی ہے بلکہ اس کے مقابلہ میں ان لوگوں کی آوازوں کو بھی دکھایا گیا ہے جو اب تک خاموش تھیں۔ ان میں خاص طور سے عورتوں کے نقطہ نظر کو پیش کیا گیا ہے کہ جو فسادات میں سب سے زیادہ متاثر ہوئیں۔ پاکستان میں اس موضوع کو زیادہ نہیں چھیڑا گیا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ پاکستان کے ادیبوں نے اس پس منظر میں جو افسانے لکھے ہیں' وہ سرکاری تاریخ سے زیادہ موثر اور انسانیت کی آواز ہیں۔

اس موضوع پر حال میں چھپنے والی کتاب گیانندر پانڈے کی ہے۔

(Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India)

تقسیم کے سلسلے میں پانڈے نے جو تھیسس پیش کیا ہے وہ یہ کہ کسی بھی واقعہ کی ''یادداشت'' کس طرح سے ذہن میں محفوظ رہتی ہے اور یہ ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوتی ہے۔ اس کی بنیاد پر متھ تشکیل پاتی ہے اور اکثر یہ یادیں فرد کے لیے آسیب بھی بن جاتی ہیں کہ ان کو اپنے دماغ سے نکالنا چاہتا ہے مگر وہ بار بار اس کو واپس لے جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر یادیں خوشگوار ہوں تو انسان کو ان میں سکون ملتا ہے' اور اگر یہ تکلیف دہ اور اذیت ناک ہوں تو انسان ان سے چھٹکارا پانے کا خواہش مند ہوتا ہے۔ مگر یہ یادیں زندہ رہتی ہیں' اور انہی سے تاریخ کی تشکیل بھی ہوتی ہے جب یہ تاریخ کا حصہ ہو جاتی ہیں تو اس میں دوسرے لوگ بھی شریک ہو جاتے ہیں۔

لیکن تاریخ کئی طرح کی ہوتی ہے' ایک سرکاری تاریخ کہ جو لوگوں کے دکھ اور درد کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کرتی ہے' دوسری وہ تاریخ کہ جو سیاست سے بالاتر ہو کر انسانی جذبات کی عکاسی کرتی ہے۔ جب تقسیم ہند کی تاریخ لکھی جاتی ہے تو اس میں لوگوں کی یادیں بھی ہیں' دستاویزات بھی ہیں' اخبارات اور ان کی خبریں بھی ہیں' اگر ان سب کو ملا کر تاریخ لکھی جائے تو کوئی ایک واضح نقطہ نظر سامنے آتا ہے۔

گیانندر پانڈے نے اس کتاب میں اول تقسیم کے بارے میں بتایا ہے۔ یہ بات تو تاریخی طور پر واضح ہے کہ اب تک دنیا میں ملکوں کی تقسیم جہاں جہاں ہوئی ہے' اس میں جبر' تشدد اور طاقت کا استعمال رہا ہے۔ اسی وجہ سے تقسیم کے جو گھاؤ ہوتے ہیں ان کو صحت مند ہونے میں ایک طویل عرصہ لگتا ہے۔ ہندوستان کی تقسیم کی نتیجہ میں بھی ایسے ہی زخم ہیں کہ جو اب تک برابر رس رہے ہیں۔ جب بھی تقسیم کی بات کی جاتی ہے تو اس کے ساتھ ہی تشدد بھی ابھر کر آتا ہے۔ جہاں اس تشدد نے افراد کو زخمی کیا' یا ان کو زندگیوں سے محروم کیا' یا عورتوں کو بے آبرو کیا' وہیں اس تشدد کے نتیجہ میں یہ بھی ہوا کہ ہندوستان میں مسلمان' ہندو اور سکھ کمیونٹیز میں اتحاد پیدا ہوا۔ مثلاً اگر کلکتہ کے فسادات میں مسلمانوں کو قتل کیا گیا' تو اس سے پنجاب کے مسلمانوں میں اپنے ہم مذہبوں سے لگاؤ اور تعلق پیدا ہوا' اور انہوں نے انتقام میں ان ہندوؤں اور سکھوں کو مارا کہ جو ان کے ہمسایہ تھے اور جنہیں وہ

جانتے تھے۔ یہی صورت حال ہندوؤں اور سکھوں کی ہوئی۔ تشدد کے ردعمل میں ہم مذہب بکھرے ہوئی جماعتیں جذبات کی شدت میں ایک ہوگئیں' اوراس نے آگے چل کران میں مذہبی قوم پرستی کو پیدا کیا۔ یہ قوم پرستی کی وہ بنیاد ہے کہ جواب تک باقی ہے۔ ہندوستان اپنے سیکولر دستور اور اعلانات کے باوجود قوم پرستی کی ان بنیادوں کونہیں ڈھاسکا ہے۔

ان فسادات اور تشدد کے پس منظر میں ایک خاص بات اور جو سامنے آتی ہے وہ یہ کہ غنڈے اور بدمعاش لوگ بھی اپنی اپنی جماعتوں اور کمیونٹیز کے تحفظ میں اس قدر محو ہوئے کہ انہوں نے عورتوں کی حفاظت اوران کی آبروؤں کو بچانے کے لیے جانیں دے دیں۔ ان میں یہ جذبہ تشدد کے نتیجہ میں پیدا ہوااور یہ لوگ اچانک اپنی اپنی کمیونٹیز میں ہیرو بن گئے۔

ان فسادات کی کہانیاں ایک دم ختم نہیں ہوئیں' بلکہ یہ آج تک بار بار سنائی جاتی ہیں۔ چاہے وہ مسلمان ہوں' سکھ یا ہندو' وہ فخر سے بتاتے ہیں کہ کس طرح ان کی عورتوں نے عزت کی خاطر جان دے دی' مگر خود کو حوالہ کرنے سے انکار کر دیا۔ یہ المیہ' المیہ نہیں رہا' بلکہ کمیونٹی کے لیے باعث فخر ہوگیا کہ جس کی وجہ سے وہ سر اٹھا کر چلنے کے قابل ہوگئے۔

تقسیم سے پہلے اور فوراً بعد میں جو فسادات ہوئے' اس کا بھی تجزیہ کیا گیا ہے۔ ایک تجزیہ تو یہ ہے کہ فسادات کا پھیلاؤ اس لیے ہوا اور اس لیے اس پر کنٹرول نہیں کیا گیا کیونکہ اس وقت ریاست اوراس کے ادارے بے انتہا کمزور ہو چکے تھے۔ 1945ء اور 1947ء میں کلکتہ میں جو فسادات ہوئے' اس کی ایک وجہ تو قحط تھا کہ جس نے لوگوں کو شہر میں جمع کر دیا تھا۔ بھوک اور افلاس جھگڑوں کی وجہ بنا' اس پر انتظامیہ نے صورت حال کو کنٹرول نہیں کیا۔

تشدد میں جو انسانی بربریت نظر آتی ہے' اگر صرف اسی کا ذکر کیا جائے تو انسان کا انسانیت سے ایمان اٹھ جاتا ہے' اس لیے جہاں وحشت و بربریت تھی' وہیں پر ایسے واقعات بھی ہیں کہ افراد نے اپنی جانوں پر کھیل کرلوگوں کی زندگیاں بچائیں۔ یہ واقعات تشدد کی آگ کو ذرا کم کر دیتے ہیں۔

گیاندر پانڈے اس کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے کہ تقسیم 1947ء صرف سیاسی تقسیم ہی نہیں تھی بلکہ یہ سماجی تقسیم بھی تھی کہ جس نے خاندانوں کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا' یہ تقسیم بھی تھی کہ

جس نے جائیدادوں اور حکومت کے سرمایہ کو تقسیم کر دیا۔ لیکن صرف یہی نہیں، اس تقسیم نے کانگرس اور مسلم لیگ کے تضادات کو بھی ظاہر کیا، مثلاً کانگرس پارٹی مذہبی بنیادوں پر ہندوستان کو تقسیم نہیں کرانا چاہتی تھی، جب کہ یہ مسلم لیگ کا مطالبہ تھا، مگر جب بنگال اور پنجاب کا سوال آیا کہ انہیں متحد رہنا چاہیے یا تقسیم کرنا چاہیے تو دونوں پارٹیوں کا موقف بدل گیا۔ مسلم لیگ نہیں چاہتی تھی کہ ان دونوں صوبوں کی تقسیم مذہبی بنیادوں پر ہو، لیکن کانگرس کا مطالبہ تھا کہ انہیں ہندو۔۔۔ مسلم اکثریت کی بنیاد پر تقسیم کر دینا چاہیے۔ بنگال کے وہ قوم پرست کہ جو 1905ء کے تقسیم بنگال کے زبردست حامی تھے۔ اب یہی قوم پرست تقسیم کے حامی بن گئے۔

اس تقسیم کا ایک اور نتیجہ جو سامنے آیا وہ یہ کہ سکھ اس تقسیم کے فارمولے میں کچھ بھی حاصل نہیں کر سکے، ان کے مقدس مقامات مغربی پنجاب میں رہ گئے اور ہندوستان میں وہ بغیر کسی علیحدہ ریاست کے تنہا رہ گئے۔ یہی وہ احساس محرومی ہے کہ جس نے پنجاب کو علیحدہ صوبہ بنانے اور خالصتان کی تحریک کی شکل میں اپنا کردار ادا کیا۔

اگرچہ ہندوستان کی تقسیم کے بارے میں سوچا یہ گیا تھا کہ ہندو و مسلمانوں کے آپس کے تفرقے اور جھگڑے ختم ہو جائیں گے، مگر تقسیم کے بعد جو حالات ہوئے انہوں نے ثابت کیا کہ اس کے نتیجہ میں یہ رشتے اور زیادہ بگڑے ہیں۔ کیونکہ اس تقسیم کے نتیجہ میں یہ تو نہیں ہوا کہ تمام مسلمان پاکستان میں آباد ہو جائیں اور ہندوستان صرف ہندوؤں اور دوسرے مذاہب کا ملک بن کر رہ جائے۔ کیونکہ ہندوستان میں بسنے والوں میں سے کچھ ہی لوگ ہجرت کر کے گئے جب کہ اکثریت یہیں رہی۔ ان کے لیے یہ مسئلہ بنا کہ تقسیم سے پہلے جو ''دو قومی نظریہ'' اور مسلم تہذیب کی علیحدگی کی بات ہوتی تھی، ہندوستان میں رہنے والوں مسلمانوں کو اس سے دستبردار ہونا پڑا اور یہ اعلان کرنا پڑا کہ وہ ہندوستانی ہیں، اس ملک کے وفادار ہیں، اور اس کی دفاع کے لیے اپنے خون کا آخری قطرہ تک بہانے کے لیے تیار ہیں۔ لیکن تقسیم نے جو ہندو مسلم تفریق کی تھی، اور پاکستان مسلمانوں کا ملک بنا تھا۔ اس نے ہندوستان میں رہنے والے مسلمانوں کو عذاب میں ڈال دیا۔ کیونکہ ایک تو ان سے یہ کہا جاتا تھا کہ تمہارا ملک بن گیا اب تم وہاں جاؤ۔ دوسرے یہ سمجھا جاتا تھا کہ درحقیقت ان کی ہمدردیاں پاکستان کے ساتھ ہیں، اور ہندوستان سے ان کی وفاداری مشکوک

ہے۔ یہ صورت حال اس وقت اور بھی کشیدہ ہو جاتی تھی کہ جب دونوں ملکوں میں جنگ ہو رہی ہو، یا تناؤ ہو، اس صورت میں ہندوستانی مسلمانوں کو بار بار اپنی وفاداری کا اظہار کرنا پڑتا تھا۔ تقسیم کے نتیجہ میں جو یہ صورتحال پیدا ہوئی ہے وہ اب تک جاری ہے۔ اس طرح تقسیم کی ایک بڑی قیمت ہندوستانی مسلمانوں کو ادا کرنا پڑ رہی ہے۔

جب بھی ہندوستان میں فرقہ وارانہ فسادات ہوتے ہیں، تو پاکستان کے ذرائع اسے تقسیم کی حمایت میں پیش کرتے ہیں۔ جب کہ یہ دلیل بھی دی جاتی ہے کہ اگر تقسیم نہ ہوتی تو مسلمانوں کی بڑی تعداد ان فرقہ وارانہ حملوں سے خود کا کیسے تحفظ کرتی۔

کشمیر کے مسئلہ کو اگر اسی تناظر میں دیکھا جائے تو ہندوستان کے دانشور یہ کہتے ہیں کہ ایک بار وہ مذہبی بنیادوں پر پھر کسی تقسیم کو تسلیم نہیں کریں گے، مگر بنگال اور پنجاب میں وہ یہ کر چکے ہیں اور یہ کہ کشمیر کی اکثریت، ہندوستان کے مسلمانوں کے تحفظ کا باعث ہے۔ لیکن گجرات کے حالیہ فسادات میں مسلمانوں کا جس طرح سے قتل عام کیا گیا اس نے ہندو انتہا پسندوں کے عزائم کو بے نقاب کر دیا ہے۔ اس نے تقسیم اور اس کے نتائج کے بارے میں اور زیادہ الجھنیں پیدا کر دی ہیں۔

تقسیم ہند کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ اس کے نتیجہ میں دو قومی ریاستوں کا ظہور ہوا۔ ان دونوں ریاستوں نے اس پالیسی پر عمل کیا کہ اپنے اپنے علاقوں میں سماجی و ثقافتی اور نسلی گروپوں کی شناخت کو ختم کر کے انہیں ایک قوم میں ضم کرنا چاہا۔ اس نے چھوٹے صوبوں اور چھوٹے نسلی گروپوں کے وجود کے لیے خطرہ پیدا کر دیا۔ اس لیے دو ہی ریاستوں میں اس کا ردعمل ہوا۔ مثلاً ہندوستان میں جنوبی ہند نے ہندی کو قومی زبان تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ سکھوں نے اپنے لیے علیحدہ صوبہ کا مطالبہ کر دیا تا کہ وہاں وہ اپنی شناخت برقرار رکھ سکیں۔ آسام اور ناگالینڈ میں علیحدگی کی جدوجہد آج بھی جاری ہے۔

پاکستان میں اردو کو قومی زبان بنانے پر مشرقی پاکستان میں ہنگامہ ہوا، جو بالآخر علیحدگی پر ختم ہوا۔ سندھ اور دوسرے صوبوں نے مذہب کے نام پر پنجاب کی بالادستی کو چیلنج کیا اور یوں پاکستانی شناخت کے ردعمل میں علاقائی شناخت زیادہ طاقتور بن کر ابھری۔ ان مسائل نے دونوں ریاستوں کو اندرونی تضادات میں الجھا دیا۔

قومی ریاستوں کا دوسرا ردعمل یہ تھا کہ انہیں طاقتور' مضبوط اور فوجی لحاظ سے ناقابل تسخیر ہونا چاہیے۔ اس لیے تقسیم کے فوراً بعد اکتوبر 1947ء میں ہندوستانی افواج چیف کے۔ ایم۔ کری اپا نے یہ اعلان کیا کہ صرف مضبوط اور طاقتور فوج ہی ہندوستان کو ایک عظیم قوم بنا سکتی ہے۔ ناتھورام گوڈسے' جس نے گاندھی جی کو قتل کیا تو اس کی ایک وجہ ان کی عدم تشدد کی پالیسی تھی' اس کا کہنا تھا کہ ہندوستان کو ایک جدید ریاست بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہ طاقتور فوج پر انحصار کرے۔

دوسری طرف سے پاکستان نے ابتداء ہی سے کہا کہ چونکہ ہندوستان نے اس کے وجود کو تسلیم نہیں کیا ہے اور اسے ختم کرنے کے درپے ہے' لہٰذا اسے اپنا دفاع کرنا چاہیے۔ اسلحہ کی دوڑ دونوں طرف سے شروع ہوگئی' اس کا نتیجہ تھا کہ دونوں ملک 1965ء اور 1971ء میں دو خون ریز جنگیں لڑے' باہمی خوف کے نتیجہ میں دونوں ایٹمی طاقت بنے' اور دونوں فوجی لحاظ سے اتنے طاقتور ہیں کہ مسائل کا حل جنگ سے چاہتے ہیں۔

❁

زبان کا سیاسی استعمال

ڈاکٹر مبارک علی

زبان معاشرہ کی ثقافتی' معاشی اور سیاسی معلومات کا ذخیرہ ہوتی ہے۔ اس کے ذریعہ اس کے بولنے والوں کی ذہنیت' ان کی ذہنی پختگی و ناپختگی کا اظہار ہوتا ہے۔ زبان اپنے بولنے والوں کے طریقہ زندگی' ادب آداب' اور سوچنے کے انداز کا اظہار کرتی ہے۔ زبان میں الفاظ جو ذخیرہ ہوتا ہے' اور جو اصطلاحات ہوتی ہیں اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ معاشرہ ترقی کی کس سطح پر ہے۔ جب بھی کوئی قوم سائنسی' فنی اور علمی طور پر آگے بڑھتی ہے' تو اس کے ساتھ ہی زبان میں نئے الفاظ اور اصطلاحات داخل ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن ایک ایسے معاشرہ میں کہ جہاں نئی ایجادات ہوتی ہیں اور نہ ہی علمی طور پر نئے مضامین کا اضافہ ہوتا ہے' ایک ایسے معاشرہ میں زبان بھی ایک جگہ ٹھہر کر رہ جاتی ہے۔ اگر ایسی زبانوں میں ترجمہ کیا جائے تو سب سے بڑا مسئلہ یہ آتا ہے کہ اس کے لیے اصطلاحات اور نئے الفاظ کہاں سے لائے جائیں۔

مثلاً اردو زبان اسی کا شکار ہے' یہ ایک ادبی زبان تو ہے' مگر اس میں خالص علمی مضامین بہت کم ہیں۔ سائنس اور ٹیکنالوجی میں اس کی اصطلاحات بہت محدود ہیں' اس لیے جب کوئی سائنسی یا علمی کتاب اردو میں ترجمہ کی جاتی ہے تو اصطلاحات عربی و فارسی سے ادھار لی جاتی ہیں۔ یا انگریزی زبان کی اصطلاحات کو قبول کرلیا جاتا ہے۔ اس سے نہ صرف زبان کی کم مائیگی کا پتہ چلتا ہے' بلکہ معاشرے کی ذہنی پسماندگی کا بھی اظہار ہوتا ہے۔

زبان کے ساتھ دوسرا اہم مسئلہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ''معیاری زبان'' کون سی ہو۔ مثلاً اردو کے

سلسلہ میں دہلی و لکھنؤ والے اہل زبان کہلاتے ہیں۔ جب کہ وہ لوگ کہ جن کی مادری زبان تو اردو ہے مگر ان کا تعلق لکھنؤ یا دہلی سے نہیں ہے تو وہ اہل زبان کے حلقہ سے خارج ہو جاتے ہیں' اور ان کی زبان معیاری نہیں رہتی ہے۔ اس طرح زبان کا دائرہ محدود ہو جاتا ہے اور ایک طبقہ اس پر اپنی اجارہ داری قائم کر کے' دوسروں کو اس سے محروم کر دیتا ہے۔

برصغیر ہندوستان میں زبان کی بنیاد پر معاشرہ میں طبقاتی تقسیم رہی' مثلاً قدیم ہندوستان میں سنسکرت مذہبی و علمی و ادبی زبان تھی' مگر اس کے جاننے والے صرف برہمن تھے اور اس میں جو علم تھا اس کی بنیاد پر اپنی اجارہ داری قائم رکھے ہوئے تھے۔ اس طرح محدود ہونے کے بعد سنسکرت زبان ایک مردہ زبان ہو گئی' مگر اس کی مذہبی و علمی فوقیت لوگوں کے ذہنوں میں آج تک بیٹھی ہوئی ہے۔ عام لوگ جو زبانیں بولتے تھے' وہ علمی طور پر ترقی نہیں کر سکیں' وہ کاروبار اور سماجی تعلقات تک محدود رہیں۔ بعد میں جب مسلمانوں کی آمد کے ساتھ فارسی زبان دربار کی زبان بنی تو وہ بھی ہندوستان کے عام لوگوں کی پہنچ سے دور رہی۔ یہی صورت حال انگریزی زبان کی ہوئی کہ جو طبقہ اعلیٰ کی زبان بن گئی اور اس نے معاشرے کی طبقاتی تقسیم کو اور زیادہ گہرا کر دیا۔

پاکستان میں زبان کے موضوع پر تحقیق کرنے والے ڈاکٹر طارق رحمان ہیں' جو پاکستان میں زبان اور سیاست (Language and Politics in Pakistan) کے موضوع پر ایک کتاب لکھ چکے ہیں۔ اب انہوں نے ایک اور کتاب ''زبان' نظریہ اور طاقت' پاکستان اور شمالی ہندوستان کے مسلمانوں میں زبان کا استعمال'' لکھی ہے (Language, Ideology and Power: Language learning among the Muslims of Pakistan and North India)

اس کتاب میں ڈاکٹر طارق رحمان نے اس نکتہ کی طرف توجہ دلائی ہے کہ زبان معاشرہ کے ذہن کی تشکیل میں کس طرح موثر انداز میں حصہ لیتی ہے' اور دنیا اور اس کے بارے میں اس کی بنیاد پر افراد کیسے اپنے خیالات تعمیر کرتے ہیں۔ انگریزی زبان میں اس کے لیے (World View) اور جرمن زبان میں (Weltanschauning) کے الفاظ ہیں۔ زبان اور مذہب دونوں مل کر کسی بھی معاشرے کی بنیادوں کو پختہ کرنے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ مثلاً جرمن فلسفیوں اور

دانشوروں سے زبان کی بنیاد پر جرمن قوم کی بنیاد ڈالی جو کہ سیاسی طور پر کئی ریاستوں میں بٹی ہوئی تھی۔ مگر زبان کے رشتوں نے اس سیاسی تقسیم کو ختم کر کے انہیں متحد کر دیا اور آگے چل کر مختلف ریاستیں مل کر متحدہ جرمنی میں ضم ہو گئیں۔

اسی جرمن ماڈل کو عربوں نے 1960ء کی دہائی میں استعمال کرتے ہوئے' عرب نیشنل ازم کو فروغ دیا اور زبان کی بنیاد پر عربوں کو متحدہ کرنے کی کوشش کی۔ زبان کا اثر یہ تھا کہ عرب مسلمان اور عرب عیسائی' مل کر ایک قوم بن گئے۔

برصغیر ہندوستان میں زبان اور مذہب نے کیا کردار ادا کیا' اس پر پال براس (Paul Brass) نے ''زبان مذہب اور سیاست شمالی ہندوستان میں'' (Language, Religion and Politics in North India) لکھی کہ ان دونوں نے مل کر شمالی ہندوستان کی سیاست میں کیا تبدیلیاں کیں۔ طارق رحمان نے صرف زبان پر فوکس کرتے ہوئے تجزیہ کیا ہے کہ اس کے پاکستان کی سیاست اور نظریہ پر کیا اثرات ہوئے۔

کتاب کے پہلے حصہ میں ڈاکٹر طارق رحمان نے اپنے تھیس کی حمایت میں ایک تھیوریٹیکل فریم ورک دیا ہے کہ زبان معاشرے کی ثقافتی سرگرمیوں کا ذخیرہ ہوتی ہے کہ جس میں لوگوں کی علمی وفکری خیالات جمع ہوتے ہیں' اور ان کا اظہار زبان کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ تاریخی طور پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ کسی زبان کی زندگی یا موت کا دارومدار اس پر ہوتا ہے کہ اس کے بولنے والوں میں کس قدر تخلیقی صلاحیتیں ہیں' اس کے دانشور' مفکر' ادیب و شاعر اپنے خیالات و افکار سے اسے کس حد تک مالا مال کر رہے ہیں۔ اگر کوئی معاشرہ جدید حالات کے تحت چیلنجز کو قبول نہیں کرتا ہے' تو زبان کا ذخیرہ الفاظ ایک جگہ رک جاتا ہے۔

زبان کے ذریعے حکمراں طبقہ' اپنے امتیاز کو قائم رکھتے ہوئے' عام لوگوں کو اپنے دائرہ ثقافت سے خارج کر دیتے ہیں۔ مثلاً پاکستان میں اردو کے بجائے انگریزی طاقت واقتدار اور کامیابی کی زبان ہے۔ فوج' نوکر شاہی' بڑے صنعت کار' ذرائع ابلاغ کے لوگ اور تعلیمی اداروں میں اس کا استعمال ہوتا ہے' اس کی وجہ سے انگریزی بولنے والے مراعاتی اور خاص لوگ بن جاتے ہیں کہ جن کا تعلق جدید دنیا سے ہو جاتا ہے۔ مگر دلچسپ بات ہے کہ پاکستان کی سیاست میں

اگر چہ انگریزی زبان ایک طاقتور ہتھیار کے طور پر استعمال ہوتی ہے' مگر اس کے ساتھ ہی دوسرے عناصر بھی ہیں کہ جو اہل اقتدار کی مراعات کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ مثلاً علماء انگریزی سے ناواقف ہوتے ہیں' مگر مذہب کی بنیاد پر وہ اقتدار میں شریک ہو جاتے ہیں' بڑے بڑے زمیندار بھی انگریزی سے نابلد ہوتے ہیں' مگر زمین اور جائیداد کے زور پر انہیں بھی اقتدار میں شامل کر لیا جاتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ان پر دو صورتوں میں انگریزی نہ جاننے والے احساس کمتری کا شکار ضرور رہتے ہیں۔

کسی بھی زبان میں جو معلومات اور افکار کا ذخیرہ ہوتا ہے اس سے اس کے بولنے والوں کا دنیا کے بارے میں نقطہ نظر تشکیل پاتا ہے۔ مثلاً جب مسلمانوں کے عہد میں فارسی دربار کی زبان بنی تو فارسی زبان کا جو نصاب تھا' اس میں حافظ' سعدی' فردوسی' جامی' اور مولانا رومی وغیرہ شامل تھے۔ اس کے علاوہ فارسی میں اخلاق پر جو کتابیں تھیں' مثلاً اخلاقی ناصری وغیرہ ان سب کے مطالعے سے قاری کا جو ذہن بنتا تھا اسے ایرانی عالمی نقطہ نظر کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اب وہ دنیا کو اس علم کی روشنی میں دیکھتا تھا کہ جو اس نے حاصل کیا تھا۔ مغل دور حکومت میں چونکہ ہندوستان اور ایران کی سرحدیں کھلی تھیں' اس لیے ایرانی اسکالرز' ادیب و شاعر دربار کی سرپرستی کی غرض سے ہندوستان آتے رہتے تھے۔ چونکہ دربار کی زبان فارسی تھی' اس لیے ان کی قدر اور آؤ بھگت ہوتی تھی' اہل زبان ہونے کے ناطے ان کی عزت افزائی کی جاتی تھی اور انہیں دربار و انتظامیہ میں اعلیٰ عہدوں سے سرفراز کیا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے ہندوستان میں کایستھ اور کھتری ذات کے لوگوں نے فارسی سیکھ کر اس میں مہارت حاصل کر لی اور اس کے سہارے نہ صرف مغل نوکر شاہی میں اعلیٰ عہدے حاصل کیے بلکہ لغت اور گرائمر پر اتنی اعلیٰ پایہ کی کتابیں لکھیں کہ خود ایرانیوں نے ان کی اہمیت کو تسلیم کر لیا۔

طارق رحمان نے درست بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ فارسی کی اہمیت اس وقت ختم ہوئی کہ جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے انگریزی زبان کو سرکاری زبان بنا دیا۔ اب فارسی کی جگہ یہ کامیابی کا ذریعہ بن گئی۔ ان بدلتے حالات میں ہندوؤں نے فوراً ہی انگریزی سیکھنی شروع کر دی تاکہ انتظامیہ میں ملازمتیں حاصل کر سکیں۔ لیکن اس کے برعکس مسلمانوں کا رویہ مختلف تھا' انگریزوں کی

زبان سیکھنا ان کے لیے کافروں کی زبان سیکھنا تھا' اس لیے انہوں نے علماء سے رجوع کیا کہ کیا شریعت کی رو سے اس کا سیکھنا جائز ہے یا نہیں۔ اس کے نتیجہ میں ایک کنفیوژن پیدا ہوا' کچھ علماء نے کہا کہ انگریزی مجبوری کے تحت سیکھ لینا چاہیے' مگر انگریزی طور طریق اختیار نہیں کرنے چاہئیں۔ کچھ نے کہا کہ انگریزی نہ تو سیکھنی چاہیے اور نہ ہی ان سے کسی قسم کے تعلقات رکھنا چاہئیں اس قضیہ میں ایک عرصہ لگا تب جا کر مسلمانوں کو احساس ہوا کہ اگر انہوں نے یہ زبان نہیں سیکھی تو نہ تو انہیں ملازمتیں مل سکتی ہیں' اور نہ ہی وہ معاشی و سماجی طور پر آگے بڑھ سکتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ وہ ہندوؤں کے مقابلہ میں پسماندہ رہ گئے۔

آگے چل کر مسلمان کمیونٹی دو طبقوں میں بٹ گئی: ایک وہ تھے کہ جنہوں نے یورپی تعلیم حاصل کی تھی' دوسرے وہ جو کہ اردو' فارسی اور عربی علوم پڑھے ہوئے تھے۔ ان دونوں طبقوں کا عالمی نقطہ نظر زبانوں کی وجہ سے علیحدہ علیحدہ تھا۔ دونوں کے ثقافتی رجحانات جدا جدا تھے' اس کے ساتھ ہی دونوں طور طریق' لباس اور بول چال کے انداز مختلف تھے۔ لہٰذا مسلمان معاشرہ ان جہتوں میں دو مختلف راستوں پر چل کھڑا ہوا اور یہ فرق آج تک ہے۔

زبان کے سلسلہ میں دوسرا اہم مسئلہ اس وقت پیدا ہوا کہ جب 1947ء میں پاکستان معروض وجود میں آیا۔ اب یہ بحث شروع ہوئی اس ملک کی قومی زبان کیا ہونی چاہیے۔ کچھ کا خیال تھا مغربی اور مشرقی پاکستان کو متحدہ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ عربی زبان کو قومی زبان بنا دیا جائے۔ کچھ نے مشورہ دیا کہ فارسی کو قومی زبان ہونا چاہیے تاکہ ایران اور وسط ایشیاء سے روابط بڑھیں' اور قریبی تعلقات استوار ہوں۔ اس بات کی بھی کوشش ہوئی کہ بنگالی کے رسم الخط کو بدل کر اسے عربی اور فارسی رسم الخط میں لکھا جائے۔ ذہنیت کی اس پراگندگی کی وجہ سے بنگال میں زبان کا مسئلہ اہمیت اختیار کر گیا اور بالآخر یہ علیحدگی کا باعث بنا۔

اس کتاب میں طارق رحمان کی یہ دلیل درست ہے کہ مختلف زبانوں کو بولنے' سیکھنے اور استعمال کرنے کی وجہ سے ہمارے معاشرہ میں کوئی ایک عالمی نقطہ نظر نہیں ہے۔ جن لوگوں کو انگریزی یا دوسری یورپی زبانیں آتی ہیں۔ وہ ان کے ذریعہ سے علم کو بہتر طریقہ سے حاصل کرتے ہیں' اس وجہ سے ان میں روشن خیالی' اور رواداری کے جذبات زیادہ ہوتے ہیں' وہ دنیا کو ایک ترقی

پسنداورلبرل نقطہ نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

ان کے مقابلہ میں چونکہ اردواوردوسری علاقائی زبانوں میں اتنی علمی وسعت نہیں ہےاور نہ ہی ان کاادب اورعلمی سرمایہ وسیع ہے'اس لیےاس کے جاننے والے محدودعلم حاصل کر پاتے ہیں۔

پاکستان کی حکومت نے انگریزی کوسرکاری زبان اوراردوکوقومی زبان رکھ کرلوگوں کوکنفیوژن میں مبتلا کررکھا ہے۔اس ذریعہ سے انگریزی جاننے والے اقتداراور طاقت کے حامل ہیں' جب کہ اردو اور علاقائی زبانیں جاننے والے محرومیت کا شکار ہیں' ضرورت اس بات کی ہے کہ انگریزی کے ساتھ اردواورعلاقائی زبان کی سرپرستی کی جائے' ان میں علمی وادبی علوم کوفروغ دیا جائے تاکہ معاشرہ میں جوغیرمساوی علمی تقسیم ہے وہ دور ہو سکے۔اگر حکمران طبقے اسی تنگ نظری کا شکاررہےاوراپنی مراعات اورحیثیت کی خاطر معاشرہ کوپسماندہ رکھے رہےتواس کے نتائج آگے چل کرہمارےاورملک کے لیےتباہ کن ہوں گے۔

❁

ہندوستان و پاکستان: تاریخ کی نصابی کتب

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ اس کی شاہد ہے کہ ہمسایہ ملک نہ صرف یہ کہ آپس میں جنگ و جدل میں مصروف رہتے ہیں' بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ دوستانہ تعلقات بھی رکھتے ہیں' تجارت و کاروبار میں بھی مصروف رہتے ہیں اور ثقافتی طور پر ایک دوسرے سے سیکھتے بھی ہیں۔ تاریخ کا کام یہ ہے کہ وہ ان تعلقات کو ریکارڈ کرتی ہے۔ چاہے جنگ کے واقعات ہوں' یا دوستی کے' یہ سب تاریخ کے دائرہ میں آ جاتے ہیں اب یہ کام حکمراں طبقوں کا ہوتا ہے کہ تاریخ کے ان ریکارڈز کو کیسے استعمال کیا جائے۔ اگر وہ ہمسایہ ملکوں سے اچھے تعلقات رکھنا چاہتے ہیں تو وہ معاشی و سماجی اور ثقافتی تعلقات کو منظر عام پر لاتے ہیں' اگر انہیں جنگ کرنا' یا تعلقات توڑنا ہوتا ہے تو پھر وہ ان یادوں کو تازہ کرتے ہیں کہ جب جنگوں نے ان ملکوں کے لوگوں کو متاثر کیا تھا۔ اس صورت میں ہمسایہ ملک دشمن بن کر سامنے آتا ہے۔ یہ صورت حال ہندوستان اور پاکستان کے ملکوں کے ساتھ ہے دونوں جہاں تہذیبی اور سماجی طور پر ایک دوسرے کے قریب ہیں' اتنے ہی سیاسی طور پر ایک دوسرے سے دور ہیں۔

تقسیم سے پہلے ہندوستان کے مورخ جس قومی تاریخ کی تشکیل کر رہے تھے' اس قوم میں ہندو اور مسلمان دونوں شریک تھے۔ اس تاریخ میں اس بات پر بھی زور تھا کہ ہندو اور مسلمان دونوں نے مل کر ایک مشترک ثقافت پیدا کی ہے۔ جس کے رشتے میں دونوں بندھے ہوئے ہیں۔ لیکن 1947ء میں صورت حال بدل گئی کیونکہ تقسیم کے نتیجہ میں دو ملک وجود میں آئے۔

ہندوستان نے آزادی کے بعد خود کو ایک سیکولر ملک کے طور پر دنیا کے سامنے پیش کیا کہ جہاں دنیا کی سب سے بڑی جمہوریت عمل پذیر ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں پاکستان ایک نظریاتی ملک قرار پایا کہ جو مذہب کی بنیاد پر علیحدہ ہوا۔ ان دونوں ملکوں کے یہ متضاد نظریات ہیں کہ جنہوں نے خاص طور سے تاریخ کو متاثر کیا۔ اس سے بھی زیادہ کہ نصاب کی کتابیں نوجوان طالب علموں کے ذہنوں کو متاثر کر کے انہیں اپنے خیالات میں ڈھال لیتی ہیں۔ اور اس صورت میں کہ انہیں یہ بتایا جائے کہ وہی سچے ہیں اور دوسرے جھوٹے۔ تو اس صورت میں واقعات کی تصحیح کرنے والا اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا ہے۔

نصاب کی کتابوں کی تحریر میں کئی طریقوں سے کام لیا جاتا ہے۔ ان میں ایک تو یہ ہوتا ہے کہ ایسے واقعات کو نظر انداز کر دیا جائے اور ان کا ذکر ہی نہیں کیا جائے کہ جن سے قومی نقطہ نظر مجروح ہو یا جو اس کے دائرہ کار میں نہ آتا ہو' دوسرا یہ ہے کہ ایسے واقعات کو بہت ہی مختصر الفاظ میں لکھا جائے تاکہ ان کی اہمیت پوری طرح سے ابھر کر سامنے نہیں آئے۔ ایک تیسرا طریقہ بھی ہے کہ واقعات کو مسخ کر کے پیش کیا جائے یا اسے غلط انداز میں لکھا جائے' کیونکہ ان کی تحریروں کو چیلنج کرنے والا کوئی نہیں ہوتا ہے۔ صرف مورخ اس مسخ شدہ تاریخ پر اعتراض کر سکتے ہیں' لیکن یہ اعتراض اخباروں اور رسالوں میں محدود رہتا ہے۔ جب کہ طالب علم اس مسخ شدہ تاریخ کو پڑھتے رہتے ہیں۔ اور اس پر یقین کرتے رہتے ہیں۔ ہندوستان اور پاکستان دونوں نصابی کتب کی تیاریاں اور تحریر کے لیے بورڈز بناتے ہیں کہ جن پر حکومت کی نظر ہوتی ہے۔ اس صورت میں وہ نصابی کتابیں لکھنے والوں کو منصوبہ بنا کر دیتے ہیں کہ جس کے مطابق انہیں لکھنا ہوتا ہے۔ یعنی کن واقعات کو تفصیل سے بیان کرنا ہے' اور کن شخصیات کو ابھارنا ہے وغیرہ وغیرہ۔

تاریخ اور اس کی نصاب کی کتابوں پر کہ جو ہندوستان اور پاکستان میں پڑھائی جاتی ہیں' دہلی یونیورسٹی کے پروفیسر کرشن کمار نے ایک کتاب لکھی ہے' جس کا موضوع ہے:

Prejudice and Pride: School Histories of the Freedom Struggle

Movement in India and Pakistan (2001).

کرشن کمار نے خاص طور سے اس میں تحریک آزادی کے واقعات کو لیا ہے کہ یہ دونوں ملکوں میں کس طرح سے نصاب کی کتابوں میں پڑھائے جاتے ہیں۔ یہ دور برصغیر کی تاریخ میں اس لیے اہم ہے کہ اسی کی نتیجہ میں فرقہ ورانہ خیالات پیدا ہوئے' اور ہندو مسلم تضادات پوری طرح سے ابھر کر سامنے آئے۔

ابتداء میں کرشن کمار کتاب کے موضوع کی وضاحت سے پہلے' اس کی جانب اشارہ کرتے ہیں کہ ایک طالب علم کا ذہن کس طرح سے اپنے ماحول سے متاثر ہوتا ہے' کیونکہ علم حاصل کرنے کے کئی ذرائع ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک اہم ذریعہ اس کا خاندان ہوتا ہے۔ یہاں وہ بڑوں سے کہانیاں سنتا ہے اور نظموں کے بول اس کے کانوں میں پڑتے ہیں' ان کی مدد سے اس کے ذہن میں ماضی کا تصور تشکیل پاتا ہے۔ کرشن کمار اس عمل کو ''خاموشی کا علم'' (Tacit Knowledge) کہتے ہیں۔ اس علم کے ذریعہ اسے مذہب' اس کی رسومات' شخصیتوں کے کارنامے اور ثقافتی سرگرمیوں کے بارے میں پتہ چلتا ہے' جو اس دماغ میں گہرے نقوش چھوڑ جاتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں نصابی کتابیں طالب علم کو ''سرکاری علم'' سے روشناس کراتی ہیں۔ یہ علم سرکاری نقطہ نظر رکھتے ہوئے اس بات کی تبلیغ کرتا ہے کہ طالب علم ریاست کا وفادار اور تابعدار شہری ہو' اکثر خاموش علم اور سرکاری علم میں تضاد ہو جاتا ہے' اور طالب علم کے لیے یہ مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ کون سی سچائی کو تسلیم کرے۔ لیکن بالآخر اسے نصاب کی کتابوں کی سچائی کے آگے ہتھیار ڈالنے پڑتے ہیں کیونکہ اسے امتحان میں پاس ہونا ہوتا ہے۔ کیونکہ جو کتابیں اس کے کورس میں ہوتی ہیں' اسے انہیں کتابوں کے مفہوم کو امتحان میں لکھنا ہوتا ہے۔ دونوں ملکوں میں طالب علموں اس سلسلہ میں قطعی ہمت افزائی نہیں کی جاتی ہے کہ وہ نصاب کی کتابوں سے باہر مواد کو استعمال کریں' یا اپنا آزادانہ نقطہ نظر بیان کریں یا نصاب کی کتابوں کے مواد پر تنقیدی نظر ڈالے۔ اس

سرکاری علم میں اس پر زور ہوتا ہے کہ طالب علم ماضی اور اس کے واقعات کو اس طرح سے سمجھے کہ جیسے یہ تحریر میں لائے گئے ہیں' وہ اپنے ان مشاہدات کو استعمال نہ کرے کہ جو وہ بطور ایک فرد کے معاشرے کی سرگرمیوں کے بارے میں کرتا ہے' اور جن سے وہ حال کے بارے میں اپنے خیالات بناتا ہے۔ اس طرح حال کے واقعات و مشاہدات اور ماضی کے واقعات کے درمیان کوئی تعلق نہیں رہتا ہے۔ مثلاً آج کے ہندوستان میں جب طالب علم ہندو مسلم فسادات کو دیکھتا ہے تو اس ذہن میں یہ آتا ہے کہ ماضی میں بھی دونوں مذہب کے ماننے والوں میں یہ تضادات تھے اور یہ ماضی کے سلسلہ کی کڑی ہے اور کیا واقعتاً دونوں ہمیشہ سے ایک دوسرے کے مخالف رہے ہیں؟

اس تھیوریٹیکل فریم کے بعد کرشن کمار نے دونوں ملکوں کی کتابوں کا جائزہ لیا ہے۔ مثلاً پہلی بات جس کی طرف انہوں نے اشارہ کیا ہے کہ دونوں اس بات پر متفق نہیں کہ جدید عہد کا آغاز کب سے ہوتا ہے۔ ہندوستانی نصاب کی کتابوں کے مطابق جدید عہد کا آغاز ہندوستان میں یورپی اقوام کی آمد سے شروع ہوتا ہے کہ جب انہوں نے نوآبادیاتی عمل کا آغاز کیا' اس نے ہندوستان کو عہد وسطیٰ سے نکال کر اسے جدید دور میں داخل کر دیا۔ اس کے بعد یہ کتابیں تفصیل سے برطانوی دور حکومت کو بیان کرتی ہیں۔ اور ساتھ ہی میں تحریک آزادی کی ابتداء اور اس کی کامیابی کا ذکر آتا ہے۔ یہ بیان 1947ء پر آکر آزادی کے بعد ختم ہو جاتا ہے خاص بات یہ ہے کہ یہ کتابیں آزادی کے بعد تاریخ کو زیادہ تفصیل سے بیان نہیں کرتی ہیں۔

پاکستان کی نصابی کتابوں میں جدید عہد کا آغاز تقسیم کے بعد 1947ء سے ہوتا ہے۔ ان کتابوں میں آزادی کے بعد کی پاکستانی تاریخ کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ ان میں تحریک آزادی کو وہ مقام نہیں دیا گیا ہے کہ جو ہندوستانی کتابوں میں ہے۔ اس کی وجہ صاف ہے پاکستان کے مورخوں کو نوآبادیاتی دور کی تاریخ میں اپنے نظریہ کی حمایت میں مواد نہیں ملتا ہے سوائے اس کے کہ انگریز اور ہندو دونوں مسلمانوں کے دشمن تھے' اور ان دونوں کی سازش نے مسلمانوں کو پسماندہ رکھا۔

دونوں ملکوں میں 1857ء سرسید احمد خاں اور ان کے سیاسی خیالات' تقسیم بنگال (1905) اور قیام مسلم لیگ کے بارے میں مختلف نظریات ہیں۔ ان دونوں قوموں کے درمیان شدید کشمکش اس وقت ہوئی کہ جب 1930ء کی دہائی میں سیاست نے نیا موڑ اختیار کیا۔ خلافت اور عدم تعاون کی تحریک کی ناکامی اور فرقہ واریت کے فروغ نے ان دونوں قوموں کے درمیان ایک وسیع خلیج پیدا کر دی۔

1930ء کی دہائی میں گاندھی اور محمد علی جناح دو بڑے راہنما اپنی پوری سیاسی قوت کے ساتھ ابھرے۔ ہندوستان کی تاریخ نویسی میں گاندھی سیاست پر چھائے ہوئے ہیں۔ جبکہ نصاب کی کتابوں میں جناح کو بہت کم جگہ ملی ہے۔ اس کے مقابلہ میں پاکستان کی نصاب کی کتابوں میں جناح ایک عظیم قائد ہیں کہ جنہوں نے تاریخ کے دھارے کو موڑ دیا اور ایک نیا آزاد ملک حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ کرشن کمار کے خیال کے مطابق 1937ء کے الیکشن اور صوبوں میں کانگریس حکومت کے قیام کو پاکستانی نصاب کی کتابوں میں تفصیل سے بیان کیا ہے' کیونکہ کانگرس کی حکومتوں نے مسلمانوں کے ساتھ جو بے انصافیاں کیں' ان کی وجہ سے تقسیم لازمی ہو گئی۔

افسوس کا مقام یہ ہے کہ ان دونوں ملکوں کی نصاب کی کتابوں میں ایک دوسرے کے نقطہ نظر کو بالکل نہیں دیا جاتا ہے۔ مثلاً پاکستان کی کتابوں میں قوم پرست مسلمانوں کے بارے میں قطعی خاموشی ہے کہ جنہوں نے متحدہ ہندوستان کے لیے جدوجہد کی۔ نہ ہی جمیعتہ علماء ہند کا کوئی تذکرہ ہے کہ جنہوں نے کانگرس کی سیاست کی حمایت کی۔ ہندوستان کی نصاب کی کتابوں میں یہ ذکر نہیں کہ آخر مسلمانوں میں ایک علیحدہ قوم ہونے کا احساس کیوں ہوا؟ اور آخر کیوں انہوں نے علیحدگی کا فیصلہ کیا؟ نتیجہ یہ ہے کہ نصاب کی کتابوں کے یہ دو متضاد نظریات دونوں ملکوں میں ایسی نسلوں کو پیدا کر رہے ہیں کہ جو ابتداء ہی سے تعصب و نفرت کا شکار ہو جاتی ہیں۔

بحیثیت استاد کے کرشن کمار کو اس صورت حال سے دوچار ہونا پڑا۔ مثلاً جب ہندوستان میں طالب علموں کو یہ بتایا جاتا ہے کہ پاکستان ایک اسلامی ریاست ہے' تو وہ اس سے یہ نتیجہ نکالتے

ہیں کہ اس صورت میں ہندوستان کو ایک ہندو ریاست ہونا چاہیئے۔ اگر طالب علموں کو بتایا جائے کہ ہندوستان ایک سیکولر ملک ہے اور اس میں کوئی ایک کلچر نہیں' بلکہ کئی کلچر ہیں تو یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اگر ایسا ہے تو پھر یہ تقسیم کیوں ہوئی؟ انہیں نظریات کی وجہ سے ہندوستان میں ہندو بنیاد پرستی کو فروغ ملا' اور یہ احساس ہوا کہ ہندوستان کی شناخت ہندو ہونی چاہیے۔

اس کے ساتھ ہی نصاب کی کتابیں ان خیالات کو پیدا کرتی ہیں کہ دونوں ملک ایک دوسرے کے مخالف اور دشمن ہیں۔ پاکستان کا امیج یہ ہے کہ یہ ہندوستان کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا چاہتا ہے۔ اس سلسلہ میں پہلا قدم تقسیم ہند تھا۔ اس کے برعکس یہی امیج پاکستان میں ہندوستان کا ہے کہ اس نے قیام پاکستان کو دل سے قبول نہیں کیا ہے اور وہ اسے توڑ کر ''اکھنڈ بھارت'' میں تبدیل کرنا چاہتا ہے۔ اس کا اظہار 1971ء کی جنگ میں بنگلہ دیش کو علیحدہ کر کے کیا گیا۔ دونوں ملک جب ایک دوسرے سے خوف زدہ ہیں تو اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دونوں اپنے دفاع پر زیادہ سے زیادہ خرچ کرتے ہیں۔ دونوں ملکوں میں ایٹم بم کے تجربات اسی ذہنیت کا مظہر ہیں۔

1960ء کی دہائی میں ہندوستان کے سیکولر اور روشن خیال مورخین نے نصاب کی کتابوں کی اہمیت کو دیکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ وہ ان کتابوں کو اپنے نقطہ نظر سے لکھیں' ان میں رومیلا تھاپر' بین چندر' اور ایس شرما جیسے مشہور مورخ شامل تھے۔ لیکن جب 1970ء کی دہائی میں جنتا حکومت آئی' تو اس نے ان کتابوں اور ان کے متنوں پر اعتراض کیا اور یہ اعتراض کیا کہ درحقیقت تقسیم ہند ہندوستان کی سیکولر اور کثیر الثقافتی معاشرے کے لیے ایک بہت بڑا صدمہ تھا' اس نے نہ صرف ہندوستان کو علاقائی طور پر ٹکڑے ٹکڑے کر دیا' بلکہ ہندو تہذیب کو بھی صدمہ پہنچایا۔ لہٰذا ان کتابوں کو کورس سے نکال کر اسی نظریہ کی بنیاد پر کتابیں لکھوائی گئیں۔

موجودہ دور میں بی۔ جے۔ پی کی حکومت نے ایک بار پھر نصاب کی کتابوں کو نئے سرے سے تحریر کرنے کا پروگرام بنایا ہے کہ جو ''ہندت وا'' کے نظریہ کو فروغ دیں گی۔ پاکستان کی صورت حال بھی اسی طرح کی ہے۔ یہاں نظریہ پاکستان کے تحت جو کتابیں لکھی گئی ہیں' اور نصاب میں

شامل ہیں، ان میں نہ صرف واقعات کو مسخ کیا گیا ہے بلکہ تعصب ونفرت کو پوری طرح سے ابھارا گیا ہے۔

اس سلسلہ میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت حال کو کیسے تبدیل کیا جائے؟ اور نصاب کی کتابوں کے ذریعہ جو تعصبات اور نفرتیں ذہنوں میں منتقل ہو رہی ہیں۔ اسے کیسے روکا جائے؟ اس کا ایک حل تو یہ ہے کہ ہندوستانی اور پاکستانی مورخ مل بیٹھیں اور یہ دیکھیں کہ وہ کون کون سے موضوعات ہیں کہ جو تعصب اور نفرت کا باعث ہیں۔ اور ان واقعات کو کہ جو تضادات کا باعث ہیں، انہیں کسی طرح معروضی طور پر لکھا جائے۔ اس طریقہ سے دونوں ملکوں میں نہ صرف تاریخ ایک مثبت کردار ادا کرے گی، بلکہ ماضی کی غلط فہمیاں بھی دور ہوں گی اور طالب علموں کو ایک متوازی نقطہ نظر ملے گا جو ان کے ذہنوں سے نفرتوں کو دور کرے گا۔

اس قسم کی ایک کوشش جرمنی اور پولینڈ کے مورخوں نے کی تھی۔ جو بڑی حد تک کامیاب رہی۔ یہی کوشش دونوں ملکوں کے مورخ ریاست سے دور رہ کر کریں اور اپنی تحریروں کو مقبول عام میڈیا کے ذریعہ نہ صرف طالب علموں بلکہ عام لوگوں تک پہنچائیں۔

❋

نقطہ نظر

جاپان اور تاریخ کی نصابی کتب

ڈاکٹر مبارک علی

نصابی کتابوں کے بارے میں ماہرین تعلیم اور معاشرے کو لوگ متفق ہیں کہ طالب علم جن نصاب کی کتابوں کو اسکولوں اور کالجوں میں پڑھتے ہیں' ان کے اثرات ان کے ذہن و دماغ پر اس قدر گہرے اور دیرپا ہوتے ہیں کہ وہ زندگی بھر ان کا ساتھ دیتے ہیں۔ اول تو طالب علموں میں یہ تاثر ہوتا ہے کہ کتابوں میں جو کچھ لکھا ہوا ہے اور استاد جو کچھ پڑھا رہا ہے وہ بالکل صحیح' درست اور حق ہے۔ ابتدائی دوران تعلیم چونکہ ان کا علم محدود ہوتا ہے' اور نظام تعلیم میں اس کے مواقع کم ہوتے ہیں کہ طالب علم کتاب کے مواد یا استاد کو چیلنج کر سکے' اس لیے وہ بغیر کسی حجت اور دلیل کے کلاس روم کی ہر بات کو تسلیم کر لیتا ہے۔

اس صورت حال سے ریاست پورا پورا فائدہ اٹھاتی ہے اور وہ تاریخ و سوکس کی کتابوں میں اپنے موضوعات کو داخل کرتی ہے کہ جو اس کے مفاد میں ہو۔ خاص طور سے حب الوطنی کے جذبات کو شدت سے ابھارا جاتا ہے۔ نصاب کی کتابوں کی تیاری میں مختلف ملکوں میں مختلف طریقے ہیں۔ مثلاً امریکہ میں وہاں کے پبلشرز اپنے طور پر یہ کتابیں تیار کراتے ہیں۔ اور پھر انہیں نصاب میں داخل کرانے کی کوشش کرتے ہیں۔ جاپان اور بہت سے دوسرے ملکوں میں ریاست کی جانب سے ٹیکسٹ بکس بورڈز یہ کام کرتے ہیں' مگر ان دونوں صورتوں میں کوئی بہت زیادہ فرق نہیں ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں نصاب کی کتابوں میں قومی عظمت' فخر اور قومی ہیروز کے تذکرے ہوتے ہیں۔ جو نوجوان ذہنوں کو پوری طرح سے اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں۔

جاپان کی تاریخ کی نصابی کتابوں پر حال ہی میں چین اور کوریا کی جانب سے کافی احتجاج

ہوا ہے کہ ان کتابوں میں چین اور کوریا سے متعلق حقائق کو مسخ کیا گیا ہے اور خاص طور سے دوسری جنگ عظیم میں ان ملکوں میں جاپان کا جو رول رہا ہے' اس سے پہلو تہی کرتے ہوئے ان مظالم کو نظرانداز کر دیا گیا ہے کہ جو جاپانی فوجوں نے کیے تھے۔

اس سلسلہ میں جاپان کے ریڈیکل مورخوں نے نشاندہی کی کہ جہاں تک جاپان میں تاریخ اور نصاب کی کتابوں کا سوال ہے تو یہ جنگ سے پہلے ہی ان کتابوں میں فوجی فخر و مباہات اور ملک کی خاطر جان قربان کرنا' اس قسم کے موضوعات موجود تھے۔ جنگ کے بعد جب جاپان کو شکست ہوئی اور یہاں امریکی فوجیں آ گئیں تو اس کے بعد یہ کوشش کی گئی کہ ان اقتباسات کو نصاب کی کتابوں سے نکال دیا جائے کہ جو امریکیوں کے لیے قابل قبول نہ ہوں۔ اس کے ساتھ ہی امریکی انتظامیہ نے جاپان کی حکومت کو ہدایات دیں کہ وہ نصاب کی کتابوں سے ''شہنشاہ کی پوجا'' اور جاپان کی ''فوجی طاقت'' سے متعلق مضامین کو نکال کر ان سے سرٹیفکیٹ لیں اور پھر انہی کتابوں کو تعلیمی اداروں کے کورس میں داخل کریں۔

جاپان میں نصاب کی کتابوں کے سلسلہ میں جو طریقہ کار ہے' جاپان کی وزارت تعلیم سات یا آٹھ قسم کی نصاب کی کتابوں کی منظوری دیتی ہے۔ اب تعلیمی اداروں کو ان میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ کتابوں کی منظوری کے مراحل تقریباً ایک سال میں پورے ہوتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے جاپان میں نصاب کی کتابیں چھاپنے والے پبلشرز سب سے پہلے مسودوں کو وزارت میں پیش کرتے ہیں جہاں کے ایک کمیٹی ان کا جائزہ لیتی ہے' اگر کسی مسودے میں تبدیلی یا ترمیم کے بارے میں کہا جاتا ہے تو پبلشر کو ان تجاویز کے ساتھ مسودہ واپس دے دیا جاتا ہے۔ جب یہ کتابیں شائع ہو جاتی ہیں' تو اب تعلیمی اداروں کے لیے لازمی ہوتا ہے کہ وہ ان ہی بنیادوں پر طالب علموں کو پڑھائیں اور وہی مواد دیں کہ جو ان کتابوں میں ہے۔

1965ء میں ایک جاپانی مورخ امیگا سبرو (Imaga Sabru) نے وزارت تعلیم پر مقدمہ دائر کرتے ہوئے یہ دلیل دی کہ نصاب کی کتابوں کا یہ انتخاب غیر دستوری اور غیر قانونی ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ منسٹری نے اس کی لکھی ہوئی نصاب کی کتابوں کو اس لیے رد کر دیا تھا کیونکہ ان میں جنگ کے تاریک پہلو کو زیادہ اجاگر کیا گیا ہے' ان میں ایسی تصاویر شامل کی گئی ہیں کہ جن میں شہروں پر فضائی حملے اور ایٹم بموں سے شہروں کی تباہی ظاہر کی گئی ہے اور ایسی تصویر بھی شامل کی

گئی ہیں کہ جن میں زخمی سپاہیوں اور جنگ سے معذور ہونے والے شامل ہیں۔

وزارت تعلیم نے اس پر بھی اعتراض کیا کہ اس نے دوسری جنگ عظیم کے دوران' جاپانی فوجوں کی پیش قدمی کے بارے میں جس انداز سے لکھا ہے وہ غلط ہے' مثلاً یہ لکھنے کے بجائے کہ جاپان نے چین پر جارحانہ حملہ کیا' اسے لکھنا چاہیے کہ ''جاپانی فوجوں نے پیش قدمی کی'' یا کوریا کے بارے میں یہ نہیں لکھنا چاہیے کہ ''ان کی پہلی آزادی کی تحریک ابھری'' بلکہ اسے ''کوریا کے لوگوں کی بغاوت'' کہنا چاہیے۔

اس پر چین اور کوریا دونوں ملکوں کی جانب سے سخت احتجاج ہوا جس پر جاپان کی حکومت کو اپنی پالیسی بدلنا پڑی۔ اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ تاریخ کی تشکیل کرتے وقت ہمسایہ ملکوں کے جذبات کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے۔ چنانچہ جاپان نے اس کے بعد سے نصاب کی کتابوں میں یہ تسلیم کرلیا کہ جنگ کے دوران جاپانیوں نے نان جنگ (Nanjung) میں قتل عام کیا تھا' کوریا میں جاپانیوں کے خلاف مزاحمت کی تحریکیں اٹھی تھیں' کوریا کی عورتوں کو فوجیوں کی جنسی تسکین کے لیے استعمال کیا گیا اور جنگی قیدیوں پر سائنسی تجربات کیے گئے۔

اس کے ردعمل کے طور پر 2000ء میں قدامت پرست مورخوں نے تاریخ کی نصابی کتابیں لکھیں اور اس بات پر زور دیا کہ جاپان کی تاریخ کو اس انداز سے لکھا جائے کہ طالب علموں میں ماضی سے شرمندگی نہ ہو' اور وہ ماضی کے واقعات سے پشیمان نہ ہوں۔ ان کا کہنا تھا کہ ''تاریخ کو عدالت نہیں بنانا چاہیے کہ جہاں ماضی کے واقعات اور شخصیات کو فیصلہ کے لیے پیش کیا جائے۔'' انہوں نے دوسری جنگ عظیم میں جاپان کی شرکت کے بارے میں لکھا کہ یہ درحقیقت ایشیا کی آزادی کے لیے لڑی گئی تھی۔

اس پر چین اور کوریا کی جانب سے احتجاج ہوا۔ ان کا کہنا تھا کہ نصاب کی کتابوں کا مقصد ہونا چاہیے کہ وہ امن' انصاف اور سچائی کو ذہنوں میں بٹھائے۔ جبکہ قدامت پسند مورخوں نے جو تاریخ لکھی ہے وہ ان مقاصد سے دور ہے۔

جاپان کی نصاب کی کتابوں پر احتجاج کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ کتابیں کورس میں شامل نہیں کی گئیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جو تحریک جاپان کے خلاف اس کے ہمسایوں نے شروع کی اور اس میں کامیابی ہوئی' اس قسم کی تحریکیں دوسرے ملکوں میں کیوں نہیں پیدا ہوئیں؟ مثلاً امریکہ نے جو

جنگی جرائم ویت نام' افغانستان' اور لاطینی امریکہ کے ملکوں میں کیے ان کے متعلق اس کی نصاب کی کتابیں خالی ہیں۔ نو آبادیاتی دور میں یورپی ملکوں نے جو ناانصافیاں کیں' ان سے بھی ان کی نصاب کی کتابیں خالی ہیں۔

جب تک تاریخ کو ایک پیمانہ پر نہیں دیکھا جائے گا' جارحیت' قتل' لوٹ مار اور مظالم کو یکساں نہیں مانا جائے گا' اس وقت تک ہر قوم اپنے جرائم کا جواز دے کر خود کو تمام الزامات سے بری کرتی رہے گی۔ جب بھی تاریخ اس طرح سے لکھی جائے گی تو وہ رواداری کے بجائے تعصب اور روشن خیالی کے بجائے تنگ نظری پیدا کرے گی۔

❁

کیا برطانوی اپنی استعماری سلطنت کی زیادتیوں پر شرمندہ ہیں؟

ماریہ مسرا/ ترجمہ: طارق عزیز سندھو

بلجیم والے اپنے استعماری ہتھکنڈے استعمال کرنے کے لیے بالآخر ایک مرتبہ پھر کانگو (Congo) واپس لوٹنے والے ہیں۔ برسلز (Brussels) میں ریاستی سرپرستی کے زیرسایہ کام کرنے والا رائل میوزیم برائے سینٹرل افریقہ ایک اور کتاب سے مشتعل ہوا ہے جس میں کہ کانگو میں شاہ لیوپولڈ (King Leopold) کی سلطنت (جو کہ انیسویں صدی کے آخری حصے سے شروع ہو کر بیسویں صدی کے ابتدائی حصے تک پھیلی ہوئی تھی) کے پیدا کردہ افلاس اور بے بہا مظالم کا تذکرہ ہے۔ لہٰذا اس ادارے نے مورخین کے ایک گروہ کو یہ کام سونپا ہے کہ وہ کانگو میں بسنے والوں کی نسل کشی، جبری مشقت، تشدد، عصمت ریزی اور قتل کے الزامات (کہ جس میں تقریباً دس ملین لوگ مارے گئے تھے) پر اپنی من پسند کی تفسیریں جاری کرے۔

اسی طرح برطانیہ کے استعماری ریکارڈ کے متعلق بھی حد درجہ اطمینان پایا جاتا ہے۔ 11 ستمبر کے بعد مغربی کی برتری کے نشے میں برطانوی وزیراعظم ٹونی بلیئر کے خارجہ امور کے سابق گرورو رابرٹ کوپر اور بہت سے پرچم بردار صحافی ہم سے اس بات کا تقاضا کر رہے ہیں کہ ہمیں اپنی نوآبادیاتی سلطنت کے حوالے سے کبھی شرمندہ نہیں ہونا چاہیے۔ رابرٹ کوپر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ سامراجی سلطنت کی آج بھی اتنی ہی اہمیت ہے جتنی کے انیسویں صدی میں اس کی ضرورت تھی۔ ہمیں اس بات کا یقین دلایا گیا کہ برطانوی سلطنت کا قیام پسماندہ معاشروں میں

عمدہ طرز حکومت، تہذیبی رویوں اور معاشی فلسفے کے نظریات کو شامل کرنے کی ایک سوچی سمجھی کوشش تھی۔

کیا برطانوی استعماریت کے ایسے دلکش نقطہ نظر کو درست قرار دیا جا سکتا ہے؟ بہت سے احباب اس کے حق میں دلائل دیتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فرانسیسی اور بیلجیئز کی نسبت انگریزوں کے ہاتھوں پر خون کے الزامات کم ہیں اور کیا انگریزوں کا رائج کردہ فری مارکیٹ کا تصور جبری مشقت کی اندوہ ناکیوں سے بہتر نہ تھا؟ اور ان کا متعارف کردہ مخصوص طبقہ ورانہ حسد انہیں باقی ماندہ نسل کشوں سے بہتر نہیں گردانتا؟ اور آج ہندوستان نہ صرف ایک جمہوریت ہے بلکہ انگریزوں کی بدولت ایک بہت بڑے ریلوے کے نظام سے بہرہ مند ہے۔ بلاشبہ ان باتوں میں سچائی کا ایک عنصر ضرور شامل ہے مگر اس میں بھی مبالغے کے اثرات کی آمیزش ہے۔ اگرچہ نوآبادیاتی معاشی پالیسیوں کے حیران کن اثرات پر ایک بھرپور تجزیے کی ضرورت ہے، مگر یہ نقطہ نظر نہایت آسانی سے مسترد کیا جا سکتا ہے کہ برطانوی سلطنت شاہ لیوپولڈ کے مظالم کے مقابلے میں ظلم و جبر کے استعمال سے مبرا تھی۔

یہ بات اب جدید راسخ نظریات کا حصہ ہے کہ یورپ کے زیر سایہ بیسویں صدی تاریخ کا ایک بدترین دور تھا۔ لہٰذا ان مظالم کی دل فگار حقائق کو مناسب انداز میں ریکارڈ کیا جائے اور معاشرے میں مجموعی طور پر اس کا احساس کیا جائے۔ مگر اب جہاں کمیونزم کی سیاہ تاریخ منظم کی جا رہی ہے اور ہر شخص نازی ازم کے خوف سے آگاہ ہے۔ نامور تاریخ دان برطانوی سلطنت کے سیاہ رخ پر قلم اٹھانے میں عدم دلچسپی کا اظہار کر رہے ہیں۔

حتیٰ کہ اب تک کسی نے بھی ہندوستان، افریقہ اور ملایا میں برطانوی ملکیت میں شامل کانوں اور تعمیراتی منصوبوں میں ریاستی طاقت کے ذریعے جبری مشقت کے دوران انسانی جانوں کے ضیائع کی تعداد تک معلوم کرنے کی کوشش نہیں کی ہے۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ ہزاروں، لاکھوں افریقی، ہندوستانی اور مالیز ضرور استعماری برطانیہ کے ریلوے کی تعمیر کے دوران زخمی ہوئے یا مارے گئے۔ اسی طرح 1920ء اور 1930ء کی دہائی میں سوڈان، عراق اور فلسطین کے دیہاتوں پر کی جانے والی برطانوی فضائی بمباری اور زہریلی گیسوں کے استعمال کے دوران مرنے والے انسانوں کا

شمار تک نہیں کیا گیا۔

اور نہ ہی برطانوی سلطنت کا نوآبادیاتی ممالک سے نام نہاد پرامن انخلا بے بہا نقصانات کے بغیر ہوا۔ ہندوستانی برصغیر کی جلدی میں کی جانے والی تقسیم غیر انتظام علاقوں میں تشدد اور انتشار کے باعث لاکھوں اموات کا سبب بنی۔ ماؤ' ماؤ کے نعروں کا جبری خاتمہ اور کینیا کے ہزاروں کسانوں کا جیلوں میں بند کیا جانا ابھی بھی ہمارے حافظے میں اسی طرح محفوظ ہے۔ مگر 1950ء کی دہائی میں ملایا کے انقلابی کمیونسٹوں کا برطانوی سکوٹس گارڈ کے ذریعے قتل عام' پیراک (Perak) میں برطانوی رائل میرائن کمانڈوز کا ڈاکوؤں کے نام پر انقلابیوں کا سر قلم کرنا اور نام نہاد ایمرجنسی کے دوران ملایا کے دیہاتوں پر خفیہ بمباری کی آج تک تحقیقات نہیں ہوسکیں۔

ہم یہ بحث کر سکتے ہیں کہ یہ تمام بدقسمت نتائج صرف سیاسی اور معاشی جدیدیت کی آمد کے باعث ہی وقوع پذیر ہوئے۔ مگر کیا تبدیلی کو اس بہیمانہ انداز میں بھی آنا ہوتا ہے؟ ہمارے پاس برطانوی ظلم کی ایسی بہت سی مثالیں ہیں کہ جس نے مفلس بلجیم کے خون کو خشک کرنے کے لیے نجانے کیا کچھ نہیں کیا۔ سوائے انگریزوں کے کس نے تشدد کے مراکز ایجاد کیے۔ بوئیر جنگ (Boer war) کے دوران برطانوی جیلوں میں ہزاروں عورتوں اور بچوں سے متعلق شرمناک تفصیات آج بھی خوب جانی جاتی ہیں کہ جس میں یہ قیدی بیماری اور خراب غذا کے ہاتھوں جاں بحق ہوئے۔

ہمارے پاس چرچل کی ایسی خوفناک سکیمیں بھی موجود ہیں کہ جس میں ہندوستان اور مشرق وسطی میں استعماریت کے دفاع پر اٹھنے والے اخراجات کم کرنے کے لیے یہ تجویز کیا گیا تھا کہ سیاسی مظاہروں' مزدوروں کے جھگڑوں' ٹیکسوں کی عدم ادائیگی اور بغاوت پر قابو پانے کے لیے فضائی حملے' زہریلی گیسوں اور مشین گنوں کو استعمال کیا جائے۔ محض اس بنیاد پر جنوبی ایشیا کے فاقہ زدہ عوام تک خوراک کی ترسیل روک دی تھی کہ یہ ہندوستان کے 'بے بس غریبوں' میں آبادی کے اضافے کا باعث بنے گا۔ ہمارے پاس پہلی جنگ عظیم کے بعد سوڈانی دیہاتوں پر برطانوی بمباری کی عجیب وغریب توجیہات بھی موجود ہیں۔ برطانوی آفیسر یہ دعوی کرتے ہیں کہ نوئر (Nuer) کی عورتیں ان کے لیے جانوروں اور بندوقوں سے کم حیثیت کی تھیں۔

یہ حقائق اور اعداد و شمار برطانوی سلطنت پر درسی کتب میں اتنی آسانی سے نہیں پائے جاتے۔ ہمارے پاس برطانوی سلطنت پر وقف کوئی ایسا عجائب گھر بھی تو نہیں ہے۔ مگر ہماری اس ضرورت سے قریب قریب نیو امپیریل وار میوزیم (New Imperial War Museum) یہ تاثر قائم کرے گا کہ برطانیہ کے نوآبادیاتی شہری دنیا سے ظلم و جبر کے خاتمے کے لیے حکومت کے جہاد میں جوش و جذبے سے شریک ہوئے تھے۔

کیا اس سے فرق پڑتا ہے کہ برطانوی اپنے استعماری ماضی پر فخر محسوس کرتے ہیں۔ یعنی کے برطانیہ کے مظالم تاریخ سے مٹائے جا چکے ہیں۔

❁

فوڈ اسٹریٹ سے فوڈ بازار تک

غافر شہزاد

وسطی ایشیاء سے آنے والے مغل حکمرانوں نے شہر قدیم لاہور کی پیشانی پر کچھ ایسے نقوش ثبت کئے کہ تاریخ میں لاہور ایک مغل شہر کے طور پر جانا جانے لگا۔ شہنشاہ بابر ہندوستان آیا تو اپنے ہمراہ تین سو معمار لے کر آیا۔ مغلوں کے اعلیٰ ذوق تعمیرات' شاہانہ حس جمالیات اور نفاست پسندی نے شہر کے خدوخال' طرز تعمیر اور تزئین و آرائش کو یکسر بدل دیا' سکھوں نے اپنے عہد حکومت کی آٹھ دہائیوں میں مغلوں کی عمارات سے قیمتی پتھر اکھاڑ کر اپنی عمارات کی شان و شوکت میں اضافہ کیا۔ انگریزوں نے تعمیراتی ساز و سامان بدلا' تعمیرات کے نئے خدوخال اجاگر کیے اور یوں فن تعمیرات کی جمالیات کی تشکیل نو ہوئی۔ پاکستان بننے کے فوراً بعد کا زمانہ وہ ہے جب عالمی سطح پر جدید فن تعمیرات کی تحریک زوروں پر تھی لہٰذا ایڈورڈ ڈی سٹون نے واپڈا ہاؤس' جے اے رچی نے الفلاح بلڈنگ' ولیم بلیک نے ہوٹل انٹر کانٹینٹل اور پروفیسر ڈاکسیڈس نے پنجاب یونیورسٹی نیو کیمپس کی عمارات ڈیزائن کیں گویا ایک مرتبہ پھر ایک بالکل مختلف' غیر مانوس اور غیر ملکی طرز تعمیرات اس شہر پر مسلط کر دیا گیا جس کی جڑیں اس زمین میں نہ تھیں۔

گذشتہ ایک ہزار برسوں میں مختلف قومیں اپنے اپنے انداز میں اس شہر کی تہذیب و ثقافت اور فن تعمیرات پر اثرانداز ہوتی رہیں۔ 28 اکتوبر 2000ء کو کلچر اور عہد قدیم کی عمارات کی تزئین و آرائش کی بحالی کے نام پر فوڈ اسٹریٹ کو شہر لاہور میں درآمد کیا گیا اس کا تمام تر سہرا تجدید لاہور کمیٹی کے چیئرمین' گورنر پنجاب اور کمیٹی کے دیگر اراکین کے سر ہے۔ اس سے قبل فوڈ فیسٹول اور فوڈ میلہ کی جشن بہاراں کے تحت روایت ڈالی جا چکی تھی۔ لاہور کے باغوں اور پارکوں میں اس

تفریح کا اہتمام لائق تحسین تھا۔ لاہوریئے اچھے مرغ چنے' نہاری' بونگ' سری پائے وغیرہ کھانے کیلئے شہر کے کسی بھی کونے کھدرے' حتی کہ نامناسب مقام پر بھی جا سکے ہیں۔ اب اگر فوڈ اسٹریٹ کو اس پہلو سے کامیاب قرار دیا جا رہا ہے تو یہ کوئی ایسا کمال نہیں ہے۔ دوسرا المیہ قدیم عمارات کی تزئین و آرائش کی بحالی کے نام پر لیپا پوتی ہے گویا جدید تر اصطلاح میں بیوٹی تھراپی ہے اس نے ماہرین بحالیات کو سخت فکر و غصہ میں مبتلا کر رکھا ہے اور کسی نہ کسی شکل میں وقتاً فوقتاً اس کا اظہار اور رد عمل بھی سامنے آتا رہتا ہے۔ اس کا سہرا تجدید لاہور کمیٹی کے سر ہے جس کے چیئرمین' گورنر پنجاب اور جس کے اراکین میں کامل خان ممتاز اور نیر علی دادا جیسے ماہرین فن تعمیرات شامل ہیں جن کے سینوں پر تمغہ حسن کارکردگی اور تمغہ امتیاز جگمگا رہا ہے۔ فوڈ اسٹریٹ میں واقع 80 دوکانات اور 35 عمارات کی تجدید و تزئین نو پر بیس لاکھ روپے خرچ ہوئے۔ World Cultural Heritege Sites کی تجدید و بحالی کے لئے چارٹر آف وینس چار سطحوں پر تصدیقی سند کا متقاضی ہے۔

1- ڈیزائن کی سطح پر
2- سامان تعمیر کی سطح پر
3- تکنیک و مہارت کی سطح پر
4- عمومی تناظر کی سطح پر

اب تجدید لاہور کمیٹی نے کون سی سطح پر تزئین و آرائش کی بحالی کا کام سرانجام دیا ہے یہ صرف وہی جانتے ہیں۔ Antiquity Act کے مطابق کوئی بھی عمارت پچھتر سال یا اس سے زائد پرانی ہو تو اسے محفوظ یادگار (Protected Monument) کی فہرست میں جگہ دی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے فوڈ اسٹریٹ اور اس کے قرب و جوار کی ستر فیصد عمارات کو محفوظ یادگاریں قرار دیا جا سکتا ہے۔

نسبت چوک میں فوڈ اسٹریٹ کے آغاز پر داخلی دروازے کے نام پر جو ڈھانچہ کھڑا کیا گیا ہے اس کے بارے میں ایک اخباری مضمون میں پورے اعتماد کے ساتھ یہ دعوی کیا گیا ہے کہ اپنی جمالیات اور طرز تعمیر میں شہر قدیم کے داخلی دروازہ کی روایت کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ مغل عہد میں اکبر نے شہر قدیم کے گرد بارہ داخلی دروازوں کی تعمیر کی۔ ان میں سے کئی ایک کی سکھ عہد میں تعمیر نو

ہوئی' انگریزی عہد حکومت میں لوہاری دروازہ تو کم وبیش اپنے قدیم انداز میں دوبارہ تعمیر کر دیا گیا' مگر بھاٹی' کشمیری' شیرانوالا اور دہلی دروازے کی تعمیر کے لئے خالصتاً برطانوی عہد کا طرز تعمیر اور سامان تعمیرات استعمال کیا گیا۔ اس طرح کے تاریخی تناظر میں یہ اندازہ لگانا خاصا مشکل ہے کہ فوڈ اسٹریٹ کے اس ڈھانچے کا طرز تعمیر کونسی روایت کے ساتھ جڑا ہوا ہے' ہم تو اسے اس سلسلے کی توسیع بھی قرار نہیں دے سکتے۔

ترقی پذیر ملکوں کا ہمیشہ سے ہی یہ المیہ رہا ہے کہ یہاں ہر شعبے میں ماہرین کی عدم دستیابی کی وجہ سے نیم حکیم لوگوں کو کھل کر کھیلنے کا بھرپور موقع ملا ہے۔ 1960ء میں اسلام آباد کے نام سے پاکستان کا دارالخلافہ بنانے کے لئے جب ماسٹر پلان تیار ہوا تو اس اسلامی نظریاتی مملکت کہ جس کا نام اسلامی جمہوریہ پاکستان ہے' میں جامع مسجد کے لئے جگہ کی تخصیص و وقوع کا معاملہ یکسر نظر انداز ہو گیا۔ ایوان صدر کا جو ڈیزائن کمیٹی کے چیئرمین مسٹر این اے فاروقی کی رہنمائی میں مغلیہ انداز تعمیر میں ایڈورڈ ڈی سٹون نے تیار کیا تھا حتمی طور پر گنبد منہا کر کے اور کمانیں سیدھی کر کے اسی ڈیزائن کو جدید فن تعمیر کا شاہکار بنا دیا گیا۔ مینار پاکستان کی چوٹی پر گنبد نما ٹوپی رکھ کر اسے اسلامی فن تعمیر کا نمونہ قرار دیا گیا۔ داتا دربار کمپلیکس کی مسجد کے ڈیزائن کے مقابلہ کے موقع پر صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق نے درج ذیل رہنما اصول متعین فرمائے "میں چاہتا ہوں کہ اس میں بادشاہی مسجد کی وسعت و کشادگی' شاہجہانی مسجد ٹھٹھہ کی جمالیات اور مسجد وزیر خان کی سی اندرونی تزئین و آرائش ہو"۔ آج نقوی اینڈ صدیقی کا یہ ڈیزائن ایک وفاقی وزیر' ایک صوبائی وزیر اور ایک بیوروکریٹ کی فن تعمیرات کی سمجھ بوجھ کے زعم کی وجہ سے آدھا تیتر اور آدھا بٹیر بن گیا ہے۔ ہمارے ہاں انجینئر کو آرکیٹیکٹ بننے کا' آرکیٹیکٹ کو بیوروکریٹ بننے کا' بیوروکریٹ کو سیاستدان بننے کا اور سیاستدان کو مطلق العنان آمر بننے کا بے پناہ شوق ہے اور آمریت کے راستے اقتدار میں داخل ہونے والے جمہوری اقدار کا چیمپین بننے کے خواہاں ہیں۔

عمارتوں کی تہذیب اور ان کا تشخص انسانوں جیسا ہوتا ہے' چلتے پھرتے' سانس لیتے انسانوں کے ساتھ ہی شہروں کی زندگیاں وابستہ ہوتی ہیں۔ جوں جوں انسانی تہذیب و معاشرت میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں' شہروں اور گلیوں کے خدوخال اور ان کا تشخص بھی تبدیل ہونے لگتا ہے۔ یہ تبدیلی ایک رات میں نہیں آتی اس کیلئے صدیاں درکار ہوتی ہیں۔ اگر راتوں رات ایسے

عناصر اور عوامل مسلط کر دیئے جائیں تو معاشرتی سطح پر عدم توازن اور بے چینی کی فضا میں اضافہ ہوتا ہے۔ تجدید لاہور کمیٹی نے گوالمنڈی کے مکینوں کو فوڈ اسٹریٹ کے نام پر جو تحفہ پیش کیا اور عالمی نشریاتی اداروں سے خوب خوب داد وصول کی، مگر سماجی سطح پر ان مکینوں پر کیا گزری، کبھی کسی نے پلٹ کر دیکھنے یا سمجھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ رات سڑکیں خالی ہونے پر جہاں نوجوان کرکٹ کھیلتے تھے، اب وہاں گاڑیاں پارک کی جاتی ہیں۔ فوڈ اسٹریٹ اور اس کے نواح میں جہاں نیچے دوکانات اور بالائی منزلوں پر رہائش گاہیں ہیں، اب رات گئے تک فوڈ میلے اور فوڈ فیسٹول کا ہنگامہ برپا رہتا ہے۔ جی او آر کے سر سبز و شاداب اور پرسکون گوشہ عافیت میں محو استراحت مخلوق کو اس ذہنی اذیت اور بے چارگی کا کیسے اندازہ ہوسکتا ہے۔ ہاں جی او آر کی کسی ٹھنڈی پرسکون سڑک پر فوڈ فیسٹول کے اہتمام کے لئے اگر کبھی ایک رات مل جائے اور شہر بھر سے ہر قماش کے لوگ وہاں رات گئے ٹولیوں میں کھانے سے لطف اندوز ہوں، اس تجربے سے گزر کر ہی اس ہلڑ بازی اور ہنگامہ آرائی سے ہونے والی ذہنی کوفت کا اندازہ ہوسکتا ہے۔

14 اگست کو فوڈ بازار کا افتتاح ہونے والا ہے اس کے لئے جین مندر سے انارکلی چوک تک سڑک کا انتخاب کیا گیا ہے۔ رات دن کام جاری ہے گویا ہم فوڈ اسٹریٹ سے فوڈ بازار تک آن پہنچے ہیں۔ شہر قدیم کا تھڑا کلچر ان گلیوں اور بازاروں میں کہیں گم ہوتا نظر آ رہا ہے۔ شہر قدیم میں تھڑوں پر دن میں اگر عورتیں اور بچے بیٹھ کر سماجی روابط کے تانے بانے بنتے تھے تو رات گئے نوجوان مل بیٹھتے اور بوڑھے قصے کہانیاں سناتے، ایک دوسرے کے دکھ سکھ میں شریک ہوتے، اپنائیت اور شناسائی کے رشتے مضبوط تر ہوتے۔ شہر قدیم جب شہر پناہ کی حدود سے نکلا تو گلبرگ، ماڈل ٹاؤن، اقبال ٹاؤن اور فیصل ٹاؤن تک جا پہنچا۔ شہر قدیم کے باسیوں نے گویا اندرون لاہور سے بیرون لاہور تک سفر کیا، ان کی زندگیوں کے حوالے سے یہ اندرون ذات سے بیرون ذات کا سفر تھا، گویا یہ میر کی ذات سے غالب کی کائنات تک کا شعری سفر تھا۔ وہ تکیئے اور تھڑے جن کی پہچان شہر قدیم تھی، قدرے بدلے ہوئے خدوخال کے ساتھ بیرون شہر منتقل ہوئے۔ انارکلی کا وہ حصہ جسے فوڈ بازار میں تبدیل کیا جا رہا ہے، وہاں رات گئے تک شاعر، ادیب، دانشور اور مختلف مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے اہل علم و ہنر بیٹھتے ہیں۔ رات ہوٹلوں کی کرسیاں باہر سڑک اور فٹ پاتھ پر بچھا دی جاتی ہیں اور پھر چائے کے کپ پر رات گئے تک تبادلہ خیالات اور بحث مباحثہ کے دور

چلاتے ہیں۔ ان میں سے کچھ لوگ پاک ٹی ہاؤس بیٹھتے ہیں رات نو بجے جب پاک ٹی ہاؤس بند ہو جاتا ہے تو یہ لوگ انارکلی کے اس حصے میں آن بیٹھتے ہیں۔ ٹولنٹن مارکیٹ میں کیپری ہوٹل کبھی صاحب فکر و نظر لوگوں' ادیبوں و شاعروں کی آماہ جگاہ ہوتا تھا۔ مدت ہوئی ٹولنٹن مارکیٹ کی عمارت کی بحالی کے نام پر یہ ہوٹل بند کر دیا گیا۔ کیپری ہوٹل کی قدیمی روایت تھی کہ اگر آپ چائے کا ایک سیٹ آرڈر کرتے ہیں تو بغیر دوہری ادائیگی کے اس آڈر کو دہرایا جا سکتا تھا۔

مگر ہمیں پرانی روایات سے کیا؟ ہم تو نئی روایات قائم کرنے والوں میں سے ہیں۔ یہاں بھی اگر مقامی رہائش پذیر لوگوں کی رات کی نیندیں غارت ہونگی تو کیا ہوا؟ ہمارا فوڈ بازار کا شوق تو پورا ہوگا۔ ویسے بھی ان چھوٹے چھوٹے لوگوں کے چھوٹے چھوٹے مسائل لائی جانے والی بڑی تبدیلیوں کے مقابلے میں کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ ٹریفک پولیس والے مہم چلاتے ہیں' دھواں چھوڑتی گاڑیاں فضائی آلودگی کا باعث ہیں۔ ماحولیات والے نوحہ کناں ہیں کہ شور شرابا سمعی آلودگی کا سبب بنتا ہے۔ ماحولیات کے ان بڑے بڑے بین الاقوامی اداروں نے سڑکوں کے کنارے آویزاں کئے جانے والے الواح تشہیر (ہورڈنگ) کی وجہ سے پیدا ہونے والی بصری آلودگی کا واویلا کبھی نہیں مچایا۔ میں جب گھر سے نکلتا ہوں تو یہ احساس مجھے شدت سے ہوتا ہے کہ اکیسویں صدی کے لاہور کا ایک نیا تشخص ابھر کر سامنے آ رہا ہے۔ شہر کے منظر نامے میں سڑکوں پر اور عمارتوں کی چھتوں پر آویزاں بڑے بڑے منور ہورڈنگز شہر کو نئی جمالیات عطا کر رہے ہیں۔ ان ہورڈنگز کے پیچھے اگر کہیں شہر کی کوئی عمارت جھلک دکھا جاتی ہے تو میرا دھیان پاکستان ٹیلی ویژن کی جانب چلا جاتا ہے جہاں اشتہارات کے بیچ میں کبھی کبھی وقفوں سے چند لمحوں کے لئے ہی سہی' ڈرامے کی جھلکیاں دیکھنے کو مل جاتی ہیں۔ مجھے تو یوں لگتا ہے کہ اکیسویں صدی کا لاہور بسایا ہی ان ہورڈنگز کی خاطر گیا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان ہورڈنگز کے سائیز' سکیل' آویزاں کرنے کا طریقہ' غرض کوئی بھی قانونی یا اصولی ضابطہ موجود نہیں ہے۔

جھنڈے والی گاڑیوں میں بیٹھ کر شہر کا نظارہ کرنے والے کیسے جان سکتے ہیں کہ عام آدمی کا مسئلہ فوڈ سٹریٹ' فوڈ بازار یا فوڈ فیسٹول نہیں ہے بلکہ صرف اور صرف فوڈ ہے' شہر میں پینے والے صاف پانی کی فراہمی کا مسئلہ ہے' سڑکوں پر عنقا ہو جانے والی پبلک ٹرانسپورٹ کا مسئلہ ہے۔ ایل ڈی اے کی نامکمل رہائشی کالونیوں کے ترقیاتی کاموں کی تکمیل کا مسئلہ ہے' بارشی پانی کی

نکاسی کا مسئلہ ہے۔ گلیوں اور سڑکوں پر اکٹھے ہونے والے کوڑا کرکٹ کی صفائی کا مسئلہ ہے۔ مسئلوں کے تو اس شہر میں انبار لگے ہوئے ہیں آپ اس بات کو چھوڑیئے مجھے ایک سوال کا جواب دیجئے کہ اگر فوڈ اسٹریٹ کا نام ''طعام گلی'' ہوتا تو کیا پھر بھی یہ اتنی مقبولیت حاصل کر پاتی 'فوڈ اسٹریٹ کے پیچھے اگر کامران لاشاری نہ ہوتے تو کیا ملکی و بین الاقوامی ذرائع تشہیر اس کو مقبول بنانے میں اسی طرح اپنا کردار ادا کرتے' آج ایک عام آدمی فوڈ اسٹریٹ کے نام سے تو واقف ہے مگر محکمہ آثار قدیمہ پنجاب کے ماہرین کو شاہ رکن عالم ملتان کے مزار کی تزئین و آرائش کی بحالی کے کام پر بین الاقوامی سطح کے آغا خان ایوارڈ سے نوازا گیا' یہ بات کسی کے علم میں نہیں۔

(22 جون 2002ء کو انسٹی ٹیوٹ آف آرکیٹیکٹس پاکستان کے زیر اہتمام الحمراء آرٹ کونسل میں ہونیوالے سیمینار میں پڑھا گیا)

❁

تاریخ کے بنیادی مآخذ

اکبر کی خواہش پر عباس خاں سروانی نے ''تاریخ تحفہ اکبر شاہی'' جو ''تاریخ شیر شاہی'' سے منسوب ہوئی لکھی۔ یہ اندازاً 1578ء میں تصنیف ہوئی۔ اور اس طرح شیر شاہ کی وفات کے کچھ عرصہ بعد ہی لکھی گئی جو 1545ء میں ہوئی تھی۔ اندازہ ہے کہ مصنف نے تاریخ کا مواد ان شخصیتوں سے بھی حاصل کیا ہوگا کہ جنہوں نے شیر شاہ کا زمانہ دیکھا تھا۔ پٹھانوں پر بعد میں جو تاریخیں لکھی گئیں انہوں نے تاریخ شیر شاہی سے بہت استفادہ کیا۔

کتاب کا اردو ترجمہ مظہر علی خاں والا نے کیا ہے جو فورٹ ولیم کالج میں ملازم تھے۔ اسکی پہلی اشاعت کالج کے تصنیف و تالیف کی جانب سے ہوا۔ دوسری اشاعت 1963ء میں کراچی سے ہوئی۔

پہلا دیباچہ مترجم کا

شکر ہے اس شہنشاہ برتر کا کہ وہ واجب الود ہے اور اس کے قبضہ قدرت میں ساری کائنات اور جمیع حمد اسی واحد بے ہمتا کو سزاوار اور حیات و ممات سب کی اس کے اختیار وہی مالک ہے روز جزا کا اور بخشنے والا ہے گناہگاروں کی خطا کا۔

درود و صلوٰۃ بے شمار اس ختم المرسلین پر جو زیب دینے والے ہے مسند نبوت کا اور گوہر ہے دریائے رسالت کا اور سردار انبیاء کا اور شفیع ہے عامیوں کا اور منقبت اس ولی اللہ کی کہ جو برگزیدہ ہے کون و مکان کا اور امام و پیشوا ہے دو جہاں کا اور وصی ہے احمد مجتبیٰ کا اور مقبول ہے درگاہ کبریا کا یعنی علی مرتضٰی صلوٰۃ اللہ علیہ اور درود و سلام ہے باقی ائمہ طاہرین اجمعین پر کہ پھول ہیں روصہ رسالت کے اور ثمر ہیں اشجار امامت کے۔

بعد حمد و نعت کے مظہر علی خاں ولا سبب ترجمہ بیان کرتا ہے کہ اس احقر کو صاحب عالی مکنت والا حشمت کپتان جیمس موئٹ صاحب دام دولتہ نے ازراہ نوازش یوں ارشاد کیا کہ شیر شاہی کا ترجمہ زبان اردو میں کہ جس طرح عباس خاں ککھو رسروانی نے بموجب حکم اشرف عرش بارگاہ سلیمان جاہ جلال الدین محمد اکبر بادشاہ غازی کے کتاب تاریخ احوال میں حضرت ہمایوں پادشاہ ظل سبحانی فردوس مکانی اور شیر شاہ وغیرہ کے فارسی میں لکھی، اس ہیچمدان نے ترجمہ اس کا حسب الحکم صاحب ممدوح کے عصر میں نواب مستطاب معلّی القاب فلک رکاب امیر الامراء زبدۂ نوئینان عظیم الشان مشیر خاص حضور شاہ کیوان بارگان انگلستان اشرف الاشراف مارکوس ولزلی گورنر جنرل بہادر دام اقبالہ کے شروع کیا لیکن ابتدائے عہد میں نواب والا جناب مالک الرقاب معدن امن و امان منبع جود و احسان امیر الامراء زبدہ نوئیناں عظیم الشان مشیر خاص حضور شاہ کیواں بارگاہ انگلستان

اشرف الاشراف مارکوئیس کارنوالس گورنر جنرل بہادر دام اقبالہ کے حسن انصرام کو پہنچایا۔ صاحبان دانش سے امید یہ ہے کہ جب اس کی عبارت کو ملاحظہ فرمادیں جہاں کہیں مقتضائے بشریت سے سہو و خطا واقع ہوئی ہو عیب گیری کے حرف زبان پر نہ لاویں بلکہ اطلاع کریں اور نام نہ دھریں کہ یہ وضع سنجیدہ اور طور پسندیدہ ہے اور جس کتاب سے کہ اس کا ترجمہ ہوا ہے کوئی لفظ اس سے چھوڑ نہیں دیا ہے اگر دیکھیں اس کی فارسی کو تو بخوبی معلوم ہو کہ اصل کتاب میں بندش الفاظ و ترکیب معنی کس رنگ تھی اور لفظ بالفظ کس طرح یہ تمام کتاب ترجمہ ہوئی شکر خدا کا کہ کہیں مطلب نہیں چھوٹا ناؤں گاؤں ٹھاؤں فروگزاشت نہیں کیا۔ مطلع

گرچہ اپنے طور پر تھی فارسی اس کی تمام
ایک اچھی طرح پایا اس نے حسن انصرام

دوسرا دیباچہ مولف کا

حمد وثناء اس خالق خلق کے لیے لائق ہے جس نے عادل بادشاہوں کی تیغ آبدار کے ابر سے باغِ سلطنت کو سرسبزی عطا کی ہے اور والا قدر پادشاہوں کی تیغ سیاست سے فتنہ وفساد کے کدورت وغبار کو دنیا ودین کے گھر کے صحن سے دور کیا ہے۔ درود بے شمار راہ ہدایت کے ہدایت کرنے والوں پر کہ دے راہ گمراہی کے بھٹکے ہوؤں کو ہدایت کی شاہراہ میں پہنچا دیتے ہیں ہوجیو۔

تحفہ اکبر شاہی کا تیسرا طبقہ گروہ سور کی سلطنت کے احوال میں کہ وہ لودی پٹھانوں کی قوم میں سے تھا، مفصل تین باب میں ہے۔

پہلا باب شیر خاں سُور کی سلطنت کے بیان میں۔

دوسرا باب شیر خاں کے بیٹے اسلام خاں کی بادشاہت کے احوال میں۔

تیسرا باب انہہ بادشاہوں کے احوال میں جو شیر خاں کے رشتہ داروں اور علاقہ مندوں میں تھے جنہوں نے اسلام خاں کے بعد سلطنت کا دعوا کر کے خطبہ وسکہ اپنے نام کا پڑھوایا اور جاری کیا اور اس کے بیٹے کو سلطنت سے معزول کیا۔ بعد اس کے یہ احقر الناس مسمٰی عباس ولد شیخ علی سروانی کہ بندہ کمترین ہے آستانِ عرشِ مکان۔۔۔۔سکندر ثانی کا اور مولف ہے سلطان افغانی کا عرض کرتا ہے۔

جب فرمانے حضرت جلال الدین محمد اکبر بادشاہ کے، وہ امن وا ماں کے قاعدے کا جاری کرنے والا اور ظلم وستم کی بنیاد اکھاڑنے والا ہے اور مرکز ہے دائرہ عدل واحسان کا شہسوار ہے میدان شجاعت ودلیری کا، ملہم ہے الہام الٰہی کا، عالم کی پناہ اور سلیمان کی سی جاہ۔ جو کچھ ان معتمد پٹھانوں کی زبانی جو تواریخ اور سخندانی میں کمال مہارت رکھتے تھے اور ابتدائے دولت وانتہائے

سلطنت سے ہمراہ ان کے تھے اور خاص خدمت سے سرفراز تھے سنا تھا' اور غیروں سے بھی جو کچھ تحقیق کیا تھا اس کو لکھا' جو برخلاف اس کے سنا تھا اور تحقیق کی کسوٹی پر کھرا نہ پایا اس سے درگزرا۔ جب شاہو خیل کے گروہ میں سے بہلول کو کہ وہ لودی پٹھان کی قوم سے تھا سلطنت ملک دہلی کی پہنچی (1) ہند کے اکثر لوگ صاحب سکہ اور صاحب خطبہ تھے انہوں نے دشمنی سے اس کی مخالفت کی اور سلطان ابراہیم شرقی کا بیٹا سلطان محمود جونپور کا بادشاہ تھا اور سلطان محمود خلجی مالوے کی بادشاہت کرتا تھا گجرات کی سلطنت قطب الدین کو تھی دکھن کی ریاست سلطان علاؤالدین احمد شاہ کو اور کشمیر کی بادشاہت سلطان زین العابدین کرتا تھا۔ بنگالے اور ٹھٹھہ کے حاکم نام معلوم نہ ہوا۔ ملتان کا حاکم شیخ یوسف سجادہ نشین غوث الاعظم شیخ شہاب الدین قریشی کا تھا جب ملک سلطان بہلول شہر عظیم دہلی میں رہا کسی نے بادشاہان مذکور سے قدم دلیری کا اس کی مخالفت کے میدان میں نہ رکھا۔ شہر لنکاہ (2) کے رائے نے شیخ یوسف کو جو اڑی کا زمیندار تھا نکال دیا اور ملتان کو اپنے تصرف میں لایا اپنا نام سلطان قطب الدین رکھا شیخ یوسف اپنی مدد لینے کو شہر دہلی کے بادشاہ کی جناب میں آیا وہ معہ سپاہ جنگی آپ ہمراہ شیخ یوسف کے متوجہ ملتان کی طرف ہوا سلطان محمود جونپور کے حاکم کے وہاں سے نکل کر دہلی کو محاصرہ کر لیا اس وقت سلطان بہلول دہلی کا بادشاہ دیپال پور کے گرد میں تھا اس خبر وحشت اثر کے سنتے ہی انہوں نے اپنے ارکان دولت اور امرائے ریاست کو فرمایا کہ ہند بڑا ملک ہے اور وہاں کے بادشاہوں کی قومیت (ہم قوم؟) بہت سی نہیں اور ہمارے گروہ میں سے اکثر ہمارے ملک میں ہیں کہ شجاعت و جواں مردی کی تعریف میں معروف اور بزرگی و پہلوانی کی صفت میں موصوف ہیں۔ لیکن اپنے ملک میں بعسرت اوقات بسر کرتے ہیں اگر وے ہند میں آویں تو تنگدستی کی مزلت سے چھوٹ جاویں اور میں بھی دشمن پر غالب ہوں ملک ہند بھی ہاتھ آوے۔ امیروں اور سرداروں نے عرض کی کہ جو کچھ سلطان گیتی ستاں کے دل روشن میں گزرا ہے عین مناسب ہے اور اپنی قوم اور گروہ پر نہایت مہربانی ہے' نہیں تو دولت و اقبال شہنشاہی اور جمعیت لشکر کی اور حشمت بادشاہت کی اس سے بے پرواہ ہے کہ کسی سے مدد چاہے۔

منزل مہمان نہیں ہر ایک در
بوجھ اٹھاتا نہیں ہر ایک سر

لیکن اس وقت کی مصلحت یہ ہے کہ بادشاہ قوم ملک روہ کے سرداروں کے نام اس معنوں کے فرمان بھجوا دیں کہ پروردگار نے بادشاہت ملک دہلی کی پٹھانوں کو عطا کی ہے بادشاہ ہند کے چاہتے ہیں کہ افغانوں کو ملک ہند سے نکالیں اور شرم' ناموس باہم یکساں ہے اور بادشاہت ہند کی بہت بری اور زیر ہے سب اقرباء کی جاگھ رکھتے ہیں اگر تم اس ملک میں تشریف لاؤ تو نام بادشاہت کا میرے نام رہتا ہے اور جو ولایت و ملک ہمارے قابو میں ہے اور ہوگا اس کا حصہ برادرانہ کرلیں گے۔ اور ان دنوں میں سلطان محمود نے جو حاکم جونپور کا ہے بڑی جمعیت اور بہت سے زمیندارا اپنے ہمراہ لا دہلی کے شہر کو گھیرا ہے اور اہل وعیال پٹھانوں کے اس شہر میں ہیں اگر بطور کمک کے ایک انبوہ کے ساتھ سب عزیز اس شہر میں تشریف لا دیں تو وقت مدد کا ہے یقین کہ فرمانوں کے پڑتے ہی از راہ شرم و جمعیت کے یکبارگی ہندوستان میں آ لشکر سلطان محمود کا ہلاک کریں جب وہ عزیز اپنی گزران بخوبی دیکھیں گے اور آپ کی دولت سے کامیاب ہوں گے ہماری دانست میں اپنے شہر کو پھر بسا دیں گے اور جہاں پناہ کے لشکر میں جمعیت زیادہ ہوگی اور اکثر ملک ملک ہندوستان کے ملازمان حضورت کے ہاتھ آ دیں گے۔ یہ سن کر سلطان بہلول بہت خوش ہوا اور ان کی اس رائے اور مشورے پر تحسین و آفرین فرمائی اور بادشاہ نے گروہ افغانوں کے سرداروں کو فرمان بھجوائے فرمانوں کے پہنچتے ہی روہیلے روہ کے چاروں طرف سے مانند مور و ملخ کے ملازمت حضور میں سلطان بہلول لودی کے حاضر ہوئے اور سپہ سالار فتح خاں ہروی کہ جس کے ساتھ بڑے بڑے قوی ہیکل جوان تھے اس کے لشکر کو ایک آن کی آن میں خاک سیاہ کے برابر کیا۔ جب فتح خاں ہروی کے قتل کی خبر سلطان محمود کو جو دلی گھیرے ہوئے تھا پہنچی' بے لڑائی کے بھاگا۔ کالو خاں میر محمود خیال گروہ شاہو خیل بلوت کا اس لڑائی میں زخمی ہوا تھا سلطان بہلول نے زر نقد بطور بخشش و تصدق کے بھیجا' نلیا' اور عرض کیا جراحت فروشی کو میں نہیں آیا ہوں اور اکثر ہی سرداروں نے رخصت چاہی۔ بادشاہ مصر ہوا کہ اس ملکی میں رہو' انہوں نے عرض مستورات کے

ننگ وشرم کے باعث اس دیار میں بطور ملک کے بہم آئے تھے' عالم پناہ رخصت فرماویں' پھر ملازمت کے واسطے حاضر ہوں گے۔ سلطان بہلول نے ہر ایک گروہ کے سرداروں کو اتنا زر نقد اور اشیاء ومتاع ہر ایک طرح کی عنایت فرمائی کہ ان کے خیال ووہم میں نہ تھا اور ما یحتاج کی احتیاج کے رنج سے نجات بخشی اور بعضے پٹھانوں نے کہ نوکری اختیار کی' انہیں امراء کر دیا اور جاگیریں بحسب دلخواہ مرحمت فرمائیں اور کالو خاں نے التماس کیا جہاں پناہ اب کی باری معاف رکھیں کوئی چیز بطور انعام واکرام حضور سے نہ لوں گا کہ اس دیار میں طمع دینوی سے میں نہیں آیا ہوں۔ روہ کے سرداروں کے رخصت ہونے کے بعد سلطان بہلول نے اپنے امراء عظام کو حکم کیا' جو کوئی پٹھان روہ سے دیار ہند میں آوے اور ارادہ ہماری ملازمت کا رکھتا ہو' حضور میں لاؤ کہ ہم اس کی قدر سے زیادہ الوفہ (3) اور جاگیر اسے خاطر خواہ دیں اور جو بسبب قرابت قریبہ اور اخلاص ومحبت کے تمہاری ہمراہی اختیار کرے تو تم بھی درماہہ اس کی خواہش کے موافق کرو اور اگر میں نے سنا کہ ایک پٹھان بھی آکر تنگئی معاش اور بیکاری کے باعث اپنے ملک کو پھر گیا' جاگیر اس کی ضبط کروں گا جب یہ خبر سنی اور بخشش وانعام بادشاہ کا دیکھا' روز بروز ہندوستان میں آنے لگے اور جب دلخواہ جاگیر پانے لگے سلطان بہلول کے عصر میں شیر خاں سور کا دادا ابراہیم اپنے بیٹے میاں حسن کو جو شیر خاں کا باپ تھا پٹھانوں کی بستی کے اس مقام سے کہ جسے پشتو میں ژغرئی اور زبان ملتانی میں روہری کہتے ہیں اور روہری ایک نگرا پہاڑ کا ہے کہ کوہ سلیمان سے نکلا ہے' اس کا طول ہمگی چھ سات کوس کا ہے۔ ہندوستان میں متھے خاں سور داؤد شہ خیل کے پاس کہ جس کی جاگیر میں سلطان بہلول نے پرگنہ ہریانہ اور بھنکہ کا عنایت کیا تھا آکر اس کا نوکر ہوا اور بجواڑے میں رہنے لگا۔ شیر خاں کی پیدائش سلطان بہلول کے عہد۔

شیر خاں کی پیدائش

سلطان بہلول کے عہد میں شیر خاں پیدا ہوا (4) اور نام اس کا فرید رکھا ایک مدت کے بعد ابراہیم خاں' متھے خاں سے رخصت ہو کر قلعہ فیروزہ میں جمال سارنگ خانی کے پاس جا کر نوکر ہوا۔ جمال خاں موصوف نے کتنے ایک گاؤں نارنول کے پرگنہ سے چالیس سواروں کی جائیداد

کے موافق کر دیئے اور میاں حسن باپ شیر خاں کا مسند عالی عمر خاں سروانی ککھور کہ خطاب جس کا
اعظم خاں اور مشیر و مصاحب بادشاہ کا تھا۔ مسند عالی تاتار خاں کے مرنے کے بعد سلطان بہلول
نے مسند عالی عمر خاں ککھور سروانی کو لاہور عنایت کیا اور جاگیر مسند عالی عمر خاں کی سرہند کی سرکار
میں بنور اور شاہ آباد اور پابل تھی‘ آ کر نوکر ہوا۔ مسند عالی عمر خاں نے میاں حسن کی جاگیر میں ساہ
آباد کے پرگنے میں سے موضع نہانی کا دیا۔ کتنی مدت کے بعد میاں حسن سے فرید نے عرض کیا کہ
میرے تئیں مسند عالی عمر خاں کے حضور میں لے جا کر میری زبانی عرض کرو کہ فرید چاہتا ہے حضور
میں حاضر رہے اور جو خدمت اس کے حال کے مناسب ہو سو فرمایئے‘ میاں حسن نے فرید کو کہا کہ
ابھی تو لڑکا ہے تھوڑے دنوں صبر کر‘ فرید نے ماں سے کہا پھر فرید کی ماں نے میاں حسن سے کہا جو
اس کا جی چاہتا ہے مسند عالی کے دیکھنے کو تو اپنے ساتھ لے جا اور عرض کر۔ شاید مسند عالی عرض اس
لڑکے کی قبول کرے اور کچھ دے۔ میا حسن نے فرید کی اور اس کی ماں کی خاطر فرید کو مسند عالی کی
خدمت میں اپنے ساتھ لا کر جو احوال تھا التماس کیا۔ عمر خاں نے فرمایا کہ فرید ابھی لڑکا ہے جب
خدمت کے لائق ہوگا‘ اسے ہم خدمت فرمادیں گے‘ اب ہم نے بلہو گاؤں میں موضع نہاونی میں
سے اسے دیا۔ میاں حسن اور فرید نہایت خوش ہوئے۔ فرید نے گھر میں آ کر اپنی ماں سے کہا کہ
مجھے باپ میرا ساتھ نہ لے جاتا تھا‘ تمہارے کہنے سے جو مجھے ساتھ لے گیا تو مسند عالی نے گاؤں
دیا۔

میاں حسن کو سہسرام کی جائیداد ملتی ہے

کئی برس کے بعد ابراہیم میاں ہسن کا باپ نارنول میں مر گیا میاں حسن شاہ آباد سے
سلطان بہلول کے لشکر میں مسند عالی عمر خاں کے پاس آیا اور عرض کی کہ میاں ابراہیم جو میرا باپ
تھا مر گیا اور اس کے ساتھ کے چالیس سواروں کی جائیداد تھی اگر آپ مجھے رخصت کریں تو وہاں جا
کر تسلی و دلاسا دے‘ ان لوگوں کو آپ کی خدمت عالی میں لے آؤں اور طمع دینوی کے باعث مسند
عالی کی خدمت نہ چھوڑوں گا۔ عمر خاں نے میاں حسن سے کہا جتنی میری جاگیر ہے تجھے معلوم ہے
موافق اس کے حصہ تجھے بھی دیا ہے اور لوگوں کی جائیداد میرے پاس نہیں اور اس وقت میں

پٹھانوں کے سرداروں کا قاعدہ یہ تھا کہ خیر خواہی اپنے قوم کی کرتے تھے اور حسد ہرگز نہ کرتے تھے‘ اگر دیکھتے کہ سپاہی کو اور جاگھ زیادہ یافت ہے تو رخصت دیتے بلکہ سفارش بھی کرتے کیونکہ بدخواہ اپنی قوم وگروہ کے نہ تھے۔ مسند عالی نے کہا میں تیرا بدخواہ نہیں ہوں تجھے اتنی جائیداد پر نہ رکھوں گا‘ خاطر اپنی جمع رکھ‘ جمال خاں سے جاگیر تیرے باپ کی مع اضافے لوں گا۔ میاں حسن خوش ہوا مسند عالی نے دوسرے دن جمال خاں کو اپنے پاس بلا کر سفارش میاں حسن کی بہت سی کی اور اس کے باپ کی جاگیر میں کتنے ایک گاؤں اور اضافہ دلا دیئے اور کہا جو احسان میاں حسن کے حق میں کرو گے میں منت دار اس کا ہوں گا۔ گھوڑا اور خلعت دے کر عمر خاں نے رخصت کیا بعد اس کے میاں حسن نے جمال خاں کی ایسی خدمت کی کہ وہ اس سے راضی ہوا اور بعد مرنے سلطان بہلول کے سلطان سکندر نے اپنے بھائی باربک شاہ سے جونپور لے کر جمال کے حوالہ کیا اور حکم فرمایا کہ بارہ ہزار سوار رکھ اور جاگیران کی بادشاہ کی طرف سے مقرر کر۔ جمال خاں بسکہ خدمت سے میاں حسن کی راضی تھا اور پرگنہ سہراؤں (5) اور خاص پور ٹانڈہ کہ پانچ سو سوار کی جائیداد کے موافق تھا عنایت کیا۔

میاں حسن اور فرید کے درمیان کدورت

میں حسن کے آٹھ بیٹے تھے۔ فرید اور نظام پٹھانی سے علی اور یوسف ایک ماں سے خورم اور شادی خاں اور ایک سے سلیمان اور احمد یہ اور ایک ماں سے تھے۔ میاں حسن فرید اور نظام کی ماں سے تعلق محبت کا اور خصوصیت دوستی کی رکھتا تھا لیکن میل طبیعت حرموں کی طرف بہت تھی۔ خصوصاً سلیمان اور احمد کی ماں سے الفت ومحبت بہت رکھتا تھا اور میاں حسن اتنا فریفتہ تھا کہ اس کے کہنے میں تھا۔ اسی باعث سے میاں حسن اور فرید کے درمیان باتیں کدورت آمیز اور وحشت انگیز ہوتی تھیں‘ اسی سبب سے جاگیر دینے کے وقت میاں حسن نے فرید کو کم توجہی سے جاگیر خاطر خواہ نہ دی۔

فرید کا جونپور جانا اور تعلیم حاصل کرنا

فرید باپ سے آزردہ ہو کر جونپور میں جمال خاں کی ملازمت میں حاضر ہوا۔ جب یہ خبر

میاں حسن نے سنی کہ فرید جمال خاں کے پاس پہنچا' جمال خاں کو عرضی لکھی کہ فرید ناحق مجھ سے خفا ہو کر ملازمت شریف میں آیا ہے۔ خداوند کے کرم واخلاق سے توقع یہ ہے کہ تسلی اور دلاسے سے فرید کو میرے پاس پھر بھیجیں' اگر آپ کے فرمان سے نہ پھرے تو حضور میں رکھیے۔ کیونکہ میں جانتا ہوں کہ علوم دینی اور بادشاہوں کی خدمت کے اسے آداب' تعلیم کروں۔ جمال خاں نے فرید کو بلا کر ہر ایک طرح سے نصیحت کی کہ اپنے باپ کے پاس جاوے لیکن اس نے قبول نہ کیا' اور جمال خاں سے عرض کی اگر میرا باپ واسطے تحصیل علم کے بلاتا ہے' اس شہر میں بھی علماء بہت ہیں یہیں پڑوں گا۔ جمال خاں نے کہا بہت اچھا۔ فرید جونپور کے مدرسے میں علم تحصیل کرنے لگا۔ چنانچہ کافیہ قاضی شہاب الدین کے حاشیوں سمیت خوب یاد کیا' اور علم بھی تحصیل کیا' گلستان' بوستان اور سکندر نامہ وغیرہ بھی پڑھا۔ اور اس بادشاہ کے عہد میں علماء جو واسطے تلاش معاش کے آتے تھے ان سے حاشیہ ہندی کا پوچھتا اور اکثر اوقات تواریخ بادشاہان گذشتہ کی مطالعہ کرتا۔

باپ اور بیٹے میں مصالحت

القصہ کئی برس کے بعد جب میاں حسن' جمال خاں کے پاس آیا سب لوگوں نے اور عزیزوں نے کہ جونپور میں تھے جمع ہو کر میاں حسن کے پاس ملازمت کو آئے اور کہا ایک لونڈی کے خاطر فرید کو اپنے سے جدا کرتا ہے۔ آثار بزرگی کے اس کے جبہ سے ظاہر ہیں اور علم وفہم اور عقل و فراست جو وہ رکھتا ہے قوم سور میں کسو کو نہیں اور ایسی قابلیت پیدا کی ہے کہ اگر کوئی پرگنہ وغیرہ اسے سونپے تو بخوبی انصرام کو پہنچائے۔ میاں حسن نے کہا سب کا قبول کیا اور کہا اسے بدلا سہ لے آؤ جو کچھ کہے گا میں قبول کروں گا۔ پھر سبھو نے کہا تمہارے واسطے مناسب یہ ہے کہ تم جمال خان کی خدمت میں حاضر رہو اور دونوں پرگنوں کی حکومت فرید کو دو۔ میاں حسن نے سب کا کہنا قبول کیا اور وے سب خوش ہو' فرید کے پاس آ کہنے لگے' جو ہم نے تیرے لیے میاں حسن سے کہا سو اس نے مانا اور کسی نوع کا عذر نہ کیا۔ فرید نے کہا جو کچھ مجھے فرماؤ قبول کروں گا اس سے انکار نہ کروں گا' لیکن جس وقت میاں حسن لونڈی کا منہ دیکھیں گے اس کا کہنا عدول نہ کریں گے۔ سبھو نے کہا تو ہمارا کہنا مان' اگر وہ ہمارے قول وقرار سے پھرے گا' ہم اسے الزام دیں گے' جب یہ باتیں سب

سے فیرد نے سنی عرض کیا کہ تمہاری خاطر کے واسطے میں نے حکومت دونوں پرگنوں کی قبول کی۔(6) اپنے مقدور بھر باپ کی خدمت میں قصور نہ کروں گا فرید خوش ہو کر سب کے ساتھ باپ کی ملازمت کو آیا وہ خوش ہوا اور کئی ایک مہینے اپنے پاس رکھا۔

عدل اور سیاست ملک سے متعلق فرید کے نظریات

بعد اس کے جب میاں حسن نے چاہا کہ فرید کو جاگیر کی طرف رخصت کرے اس نے میاں حسن سے کہا۔ کئی ایک باتیں میرے دل میں ہیں اگر حکم ہو تو عرض کروں۔ کہا کہو اس نے عرض کیا سپاہیوں میں اکثر تمہارے عزیز ہیں کہ وے لوگ دونوں پرگنوں میں ہیں اور میں بہت سی زراعت اور عمارت کے زیادہ ہونے میں سعی کروں گا اور عمارت و زراعت کی زیادتی سوائے عدل کے میسر نہیں ہوتی۔ حکیموں نے کہا ہے اچھی خصلتوں سے عدل ہے کہ نتیجہ اس کا بقا بادشاہت کی اور وسعت ملک کی ہے اور زیادتی خزانے کی اور آباد ہونا گاؤں اور شہر کا ہے اور برے کاموں سے ظلم ہے کہ ثمرہ اس کا زوال بادشاہ کا اور خرابی ملک کی اور موجب بدنامی کا دنیا و آخرت میں ہے اور آباد ہونا ملک کا دو چیز پر موقوف ہے اول تمام رعیت پر شفقت کرنا اور زیردستوں پر رحم کرنا کہ وے سپرد کیے ہوئے حق تعالیٰ کے ہیں تا یہ کہ بہ امداد انہوں کی ظالموں کی جفا اور ستمگاروں کی بلا کی شدت سے محفوظ رہیں۔ بیت

ملک گر آباد چاہے خلق کو معمور رکھ
اور بلا سے ظالموں کی ان کے تئیں نت دور رکھ

دوسری سیاست کہ آبادی ملک کی اس پر موقوف ہے اگر وہ نہ ہو کام اس بندوبست پر نہ رہے اور اس کی بادشاہت میں جلد ہی خرابی پڑتی ہے۔ بیت

سیاست سے ہو ملک کا انتظام
سوائے سیاست کے ہو لوے خلل

اور بدوں قاعدے شریعت کے حق اپنے مرکز پر قرار نہیں پاتا کام شرع اور دین کا بے احاطے سیاست کے رونق نہیں پکڑتا حاکم کو چاہیے کہ سستی اور کاہلی کو کام نہ فرماوے اور بار عام کا حکم کرے تا کہ مظلوموں کے احوال سے بخوبی آپ واقف ہو اور عدالت کے باغ کو سیاست کی آب جو سے پانی دے' نہیں ہے ملک مگر عدل سے اور نہیں ہے عدل مگر سیاست' بادشاہت سوائے سیاست کے قبضے میں نہیں رہتی اور سوائے آب زلال سیاست کے فتنے کا غبار نہیں بیٹھتا۔ بیت

تیغ سیاست ایسی ہے رخسار ملک کو
عالم فروز کرتی ہے مانند آفتاب

اور میں جانتا ہوں کہ بعضے عزیز اور مقدم تمہارے ظلم و جور کرتے ہیں اور میں ان کے تئیں پہلے بطور نصیحت کے ساتھ نرمی اور آہستگی کے ظلم و تعدی کا مانع ہوں گا اگر وہ اپنی بدی سے باز آئے فبہا۔ شعر

خوشی اور تلطف سے جو نکلے کام
درشتی کی حاجت ہے کیا نیک نام

ولا جس ظلم نے کہ ان کی طبیعت میں قرار پایا ہے اس سے باز نہ آئے تو ان کی بدی کے عوض ایسی تنبیہ اور سیاست کروں کہ اوروں کو عبرت ہو اور وے ظلم و تعدی سے باز آئیں' جو لوگ کہ متفنی و شورش انگیز ہیں جب دیکھیں کہ آگ سیاست کی شعلہ زن ہے وے کونوں میں چھپتے پھریں تھوڑی جو سستی سیاست میں دیکھیں تو ہزار فتنہ برپا کریں اور ہر طرف سے شورش اٹھاویں اور بنیاد میں سلطنت کی خلل ہووے۔ حکیموں نے کہا ہے بادشاہت بجائے درخت کے ہے اور سیاست بمنزل آب پس لازم ہے بادشاہت کے درخت کے جڑ کو سیاست کے پانی سے زندہ رکھیں تو ثمرہ امن و امنان کا حصال ہووے اور بادشاہ کو حقوق اقرباء کے لازم ہے مدنظر رکھے اور ہمیشہ ان کے احوال سے خبردار رہے اور ساری خلقت سے درماہہ ان کا زیادہ کرے اور ان کے ضروری کاموں میں جیسے لڑکوں کی شادی اور سفر' حضر کی نصبت (نسبت؟) میں اور مدنظر رکھنا حقوق کا عاملوں' سپاہیوں

اور شاگرد پیشے سے قرار واقعی نوکری لے اور جو درماہہ ان کا مقرر کیا ہو اس میں قصور نہ کرے اور انعام و بکشش میں بھی دریغ نہ کرے اور شفقت و مہربانی کی نظر سے دیکھے اور جو کچھ ہر ایک کو درکار ہو اور وہ اس کا محتاج ہو اس سے منہ نہ موڑے' لیکن جو حاکم دیکھے ان میں سے ایک نے ظلم و تعدی اور فسق و فجور اختیار کیا اگر فرزند بھی اس کا ہو ہمیشہ چشم قہر سے دیکھے اور شدت غضب سے منع کیا' زمی و ملائمت نہ کرے' اور حق مظلوم کا اس سے دلا دے اور خاطر دوست و عزیز اور سیاہ کی نہ کرے کہ ظالم دو سبب (سے) واقعی ہیں دشمن حاکم کا ہے ایک یہ کہ ہیبت حاکم کی اور آبرو بادشاہت کی نہیں رہتی اور خلق میں سستی و کاہلی اور بے انصافی ثابت ہوتی ہے دوسرے یہ کہ رعیت کشت کار موقوف کرتی ہے' بلکہ پریشان ہو جاتی ہے' جب رعیت متفرق ہوئی ملک ویران ہوا اور محصول کم آنے لگا اور خزانہ خالی رہنے اور جب خزانہ خالی ہوا زر سپاہی کو کب پہنچا اور جب سپاہی نے زر نہ پایا کسی اور ملک میں گیا اور یہ لوگ جو حاکم کے پاس رہتے ہیں رعایا کہ (کے؟) سبب اور روہ کے شہر میں جو رعیت ہمارے پاس تھی ان میں ایسا کوئی نہ تھا۔ کہتے ہیں کہ درگاہ جنبہ ایک بادشاہ تھا کہ امراء اس کے رعیت پر جو جفا کرتے ایک روز اس بادشاہ نے اپنے سرداروں سے کہا کہ میں رعیت کے درپے تھا کہ ایک دن میرے خیال میں گزرا کہ ان لوگوں کو لوٹئے اور کچھ ان کے پاس نہ چھوڑیئے بشرطیکہ تم درماہہ مجھ سے پھر نہ مانگو۔ انہوں نے عرض کی بغیر مشاہرے کے ہمارے اوقات کیونکر کٹے گی اور کس قوت سے تیری خدمت کی طاقت لائیں بادشاہ نے کہا اگر بدوں درماہے کے خدمت نہ کرسکوں گے تو ہم کہاں سے دیں مگر جب رعیت سے حاصل ہو' بعد اس کے اگر تم نے رعیت پر کچھ ظلم کیا ایسی سزا دوں گا کہ نہ کسو نے دیکھی نہ سنی ہو۔ بعد اس کے انہوں نے ظلم کرنا موقوف کیا رعیت آباد ہوئی اور خزانہ معمور ہوا۔ بادشاہ نے سرداروں کو اضافے دیئے اور سپاہی بھی آسودہ ہوئے بادشاہ نے فرمایا یہ نتیجہ عدل و داد کا ہے۔ اے پدر والا قدر معلوم رہے کوئی عزیزوں یا ملازموں میں سے میرے ہوئے پرگنے میں ظالم کرے گا اگر سیاست کے لائق ہو گا' سیاست کروں گا و الا جاگیر اسکی ضبط کروں گا۔ جب میاں حسن نے یہ باتیں سنی بہت خوش ہو کر کہا سپاہیوں کی بحالی برطرفی وغیرہ کا تجھے مختار کیا اور جو کچھ تو کرے گا اس کے خلاف عمل میں نہ آوں گا (لاؤں

گا؟) اور سب طرح سے تسلی کر، دونوں پرگنوں کی طرف کو رخصت کیا۔

انتظام جاگیر میں فرید کی اصلاحی کوشش

فرید نے پرگنے میں پہنچ کر حکم کیا مقدموں اور بونے جوتنے والوں کو کہ انہیں پر آبادی موقوف ہے پٹواریوں سمیت سب کو حاضر کرو جب رعیت آئی سپاہیوں کو بھی بلا کر کہا' جناب قبلہ و کعبہ نے تمہاری بحالی برطرفی کا مجھے مختار کیا ہے اور میں عمارت و زراعت کے زیادہ ہونے میں کوشش کروں گا اس کا فائدہ تمہارے واسطے اور نیک نامی میرے لیے ہے۔ شعر

جو نہیں رہ دے زمانہ برقرار
نام نیک اچھا کہ رہ دے یادگار

اور زراعت و عمارت سوائے اس کے نہیں ہو سکتی جب تلک کہ رعیت سے ملائمت نہ کرے اور شفقت و مہربانی سے پیش نہ آوے اور جور و جفا سے دست بردار نہ ہووے اور جو محصول لینا زراعت کا رعیت سے مقرر کرے محصول لینے کے وقت اسی قرار پر رہے اور جو عہد و پیمان رعیت سے کیا ہو اس سے نہ پھرے اور اپنے عامل و سپاہی کو ظلم سے باز رکھے۔ بیت

ستم سے رعیت کو مت کر تباہ
کہ وہ سلطنت کی ہے پشت و پناہ

اور اگر حاکم آپ یا عامل و سپاہی اس کا محصول لینے کے وقت عہد و پیمان سے پھرے اور رعیت کے حق میں طمع کرے، رعایا کی وجہ ویرانی اور بدنامی حاکم کی ہوتی ہے اور سال آئندہ محصول کم آتا ہے۔ ابیات

ستم گر سے بھاگے رعیت سدا
کرے اس کو بدنام وہ جابجا
فراغت تو اس سرزمین کی نچاہ

رعیت کو دل تنگ رکھے جو شاہ

عاملوں اور سپاہیوں کو معلوم ہو ظلم وستم سے باز آ ؤ سابق جو تم سے ہوا اسے میں نے معاف کیا بعد اس کے اگر سنا کہ رعیت سے ایک نے پٹھایا گٹھا گھانس کا بزور لیا تو اس پر اس قدر سیاست کروں گا کہ اوروں کو عبرت ہو۔ بیت

نہ کر صبر عامل جو ہو ظلم دوست
وہ جیسا ہے فربہ تو کھینچ اس کا پوست

اور میں خاطر کسو کی نہ کروں گا خواہ میرے عزیز سے ہو یا سپاہی سے بلکہ عزیزوں میں سے جو کوئی بدعہدی اور ظلم کرے گا اس پر سیاست ایسی کروں کہ اور ڈریں تا رعیت دل جمعی سے زراعت وعمارت میں کوشش کرے اور محصول زیادہ ہو اور میں سپاہ کے گاؤں سے کچھ نہ لوں گا جو محصول زیادہ ہو سوان کا غرض یہ ہے کہ میری حکومت میں خاص وعام کو فائدہ ہووے اور اثر ظلم وتعدی کا نہ رہے اگر حاکم کچھ بھی رعایت رعیت سے کرے نفع اس کا اسے حاصل ہوتا ہے۔ بیت

کسانوں کی خاطر کر اپنے لیے
بہت کام مزدور خوش دل کرے

جب سپاہ کو نصیحت کر چکا رعیت کی طرف منہ کر کے کہا اب ہم نے تمہیں مختار کیا بعضوں نے جریب کا اقرار کیا اور بعضوں نے غلے کا۔ فرید نے ان کا کہنا مانا اور سب سے قبولیت لکھوالی جریب ومحصلی کی وجہ اور خوراک محصلوں کی مقرر کی اور مقدموں سے کہا میں چاہتا ہوں کہ مدار کشت وکار کا کچی رعیت پر ہے اگر یہ چین سے رہے گی تو کشت وکار بخوبی ہوگی اور جو ظلم تم اس پر کرتے ہو میں بھی جانتا ہوں اس واسطے جریب ومحصلی کی وجہ اور خوراک محصلوں کی معین کی کہ اگر اس سے زیادہ رعیت سے لو گے حساب کے وقت تمہیں مجرانہ دوں گا یہ سن رکھو اگر حساب میں نے اپنے روبرو کیا جو کچھ از روئے واجبی ہوگا وہ منظور اور وہی ان سے دلاؤں گا اور جو کچھ سرکار کا پیسہ واجبی ہوا سے

کچہری میں داخل کرو لیکن پیسا خریف کا خریف میں اور ربیع کا ربیع میں کہ باقی انہی سرکار کی پرگنے کے ویران ہونے کا سبب ہے اور عامل و رعیت کے درمیان ہو جب دشمنی کا ہے حاکم کو چاہیے جریب کے وقت زراعت کا ہونا نہ ہونا دیکھ کر رعایا پر احسان کرے لیکن تحصیل کے وقت مدنظر مال کی کر کے خاطر ان کی نہ کرے اور بتقید تمام زر وصول کرے اگر جانے کے پیسا دینے میں رعیت حیلہ وحوالا کرتی ہے ایسی تنبیہ کرے کہاوروں کو ڈر ہو اور دوبارہ حرکت وہ ایسی نہ کرے پھر رعیت سے کہا جو بات تمہیں کہنی ہو آپ آ کر عرض کچو اور ظلم تم پر کسی کو نہ کرنے دوں گا یہ کہہ کر رخصت کیا کہ کشت و کار میں مشغول ہو اور دولتخواہی سرکار کی کریں جب وہ رخصت ہوئی اگلے عہدیداروں سے کہا رعیت جو میری تابعدار تھی اسے دلاسا دے کر رخصت کیا اور رعایا کے احوال سے ہمیشہ خبردار رہوں گا تا ان پر کوئی ظلم وتعدی نہ کرے اگر حاکم ریزہ رعیت کو زبردستوں سے نہ بچا سکے تو محصول لینا ان سے ظلم ہے۔ ابیات

مخالف گدھا اس کا لے شہ خرچ
رہے خاک پھر زینت تخت و تاج

جو دشمن گدھا روستائی کا لے
توشہ...... اس سے لے کس لیے
گرے کے نہ ہو جے کبھی در کہیں
کہ سیمرغ دوں دانہ چیونٹی سے چھین

بعضے زمیندار جوان دونوں پرگنوں میں حرمزدگی کرتے ہیں اور کچہری میں حاکم کے پاس حاضر نہیں ہوتے محصول جو چاہیے سو نہیں پہنچاتے اور گردپیش کے گاؤں والوں کو آزاد دیتے ہیں' ان کو کسی تدبیر سے ہلاک کیا چاہیے۔ عرض کیا چند روز صبر کیجئے کیونکہ لشکر' خداوند نعمت کے ساتھ ہے' فرمایا مجھے اس کی تاب نہیں کہ میرے ہوتے یہ کچہری میں حاضر نہ ہوں اور خلق خدا کو ستاتے رہیں' تم دیکھو میں کس طرح ان حرامزادوں کی تدبیر کرتا ہوں اور کیسی گوشمالی دیتا ہوں کہ زمانے

میں یادگار رہے۔ عاملوں سے فرمایا دو سو زین بنواؤ اور جس قدر جوان دونوں پرگنوں میں پٹھانوں ورفیل داروں کے بے جاگیر تھے ان سے بلا کر کہا جب تلک قبلہ وکعبہ آ دیں کھانا کپڑا دوں گا اور جو جنس ونقد مفسدوں سے تمہارے ہاتھ لوٹ میں آوے وہ بھی تم لو اس کی ہرگز طمع نہ کروں گا اور جو کوئی تم میں سے جوانمردی کرے گا اس کے واسطے قبلہ وکعبہ سے جاگیر خاطرخواہ لوں گا اور گھوڑے سواری کو تمہارے لیے اپنے پاس سے دوں گا۔ جب یہ باتیں سنی خوش ہو کر کہا تمہارے قدموں کے نیچے ہم جان نثاری میں قصور نہ کریں گے اور جن لوگوں نے کہ یہ خدمت اختیار کی تھی ان پر ہر یک طرح کی مہربانی کی اور پارچہ وغیرہ سے سرفراز کر' کچھ زرنقد بھی عنایت فرمایا اور کہا یہ تمہارے خرچ بالائی کے کام آئے گا۔ ابیات

بحال تباہ ہو سپاہی اگر
لڑائی کے دن کب وہ دے اپنا سر
سپاہی جو خوشدل نہ ہو شاہ سے
حد ملک کی کب حفاظت کرے

پھر گھوڑے رعایا سے مانگے اور کہا تھوڑے دنوں کے واسطے بطور عاریت کے ہمیں دوکہ درکار ہیں اس مہم کے انصرام ہونے کے تمہیں پھر دیں گے۔ سب نے بخوشی تمام گھوڑے دینے قبول کیے اور ہر ایک گاڑی سے ایک ایک دو دو گھوڑے لا کر حاضر کیے سرکار میں جو زین بنوائے تھے ان پر بندھوائے اور ان سپاہیوں میں سے جو گھوڑا نہ رکھتا تھا اس کے لائق اسے دیا۔ پھر سب کو تیار کر ایک بار دوڑ کر ان حرام خوروں کے جورو لڑکے گائے بھینس نقد وجنس جو کچھ تھا کتنے ایک گاؤں سے لوٹ لا کر سپاہیوں کو فرمایا جو مال ومعاشی تمہارے ہاتھ آئے ہیں تمہیں بخشی اور زن و فرزند رعایا کے قید کر مقدموں سے کہلا بھیجوایا جو پیسا سرکار کا تمہارے ذمے ہے والا زن وفرزند تمہارا پکڑا اواؤں گا اور تمہیں بسنے نہ دوں گا اور جدھر تم بھاگو گے تمہارے پیچھا نہ چھوڑوں گا اور جس گاؤں میں جاؤ وہاں کے مقدموں کو کہلا بھیجوں گا یقین ہے دے تمہیں میرے حوالے کریں گے یا لڑیں گے جب مقدموں نے اس طرح کی باتیں سنی عرض کر بھیجا جو آگے ہم سے تقصیر ہوئی وہ

معاف ہو آئندہ جو کوئی ہم سے ایسی حرکت ہو جو سیاست چاہے سو کیجئے۔ شیر خاں کے کہلا بھیجا ضامن دو اگر کوئی تقصیر کر کے بھاگو ضامن تمہیں حاضر کرے جن مقدموں کے اہل وعیال پنڈت خانے میں تھے انہوں نے جو باقی پیسا سرکار کا تھا دام دام ادا کیا اور حاضر ضامن دے کر اپنے لڑکے بالے قید سے چھڑا کر لے گئے اور بعضے زمیندار کہ ہر طرح کا فساد کرتے تھے جیسے چوری رہزنی اور پیسا سرکار کا نہ پہنچانا' کچہری میں حاضر نہ ہونا یہی ان کا کام تھا اور اپنی جمعیت پر غرور کرتے تھے' ہر چند ان کو سمجھایا نہ سمجھے۔ شیر خاں نے فوج کو جمع کر رعیت کو حکم کیا جو کوئی گھوڑا رکھتا ہے وہ سوار اور جس کے پاس نہیں وہ پیادہ حاضر ہو اور آدھے لوگوں کو اپنے ساتھ لائے اور آدھے اپنے اپنے گھر کے کاروبار اور عمارت و زراعت کے کام میں مشغول رہیں جب سپاہی و رعیت حاضر ہوئے تب ان حرام خوروں کے گاؤں کی طرف کوچ کیا اور ان کے گاؤں سے کوس بھر کے فاصلے پر گھڑی (7) بنوا کر حکم کیا جنگل کو کاٹیں۔ سواروں کو فرمایا گاؤں کی گرداوری کرو ان حرام خوروں میں سے جسے پاؤ اسے قتل کرو اور ان کے زن و فرزندوں میں سے جو ہاتھ آوے اسے پکڑو زراعت نہ کرنے دو جو ہوتی ہو اسے خراب کرو مویشی کو گھیر لاؤ اور چاروں طرف سے ایسا نرغہ کرو کہ ان کے گاؤں میں کسی طرف سے کسی کو کچھ نہ لانے دو اور گاؤں میں سے جو کوئی کچھ لے جانا چاہے نہ لے جانے دو شب و روز راہ کی نگہبانی کرتے رہو اور سواروں کو ہر روز یہی تقید تھی گاؤں سے خبردار رہو' کسو کو نکلنے نہ دو اور پیادوں کو بھی یہی حکم تھا' جنگل کاٹو' جب جنگل کٹ چکا' اس گھڑی سے کوچ کر ایک اور گاؤں کے پاس گھڑی بنوا کر داخل ہوا آخر الامر حرامزادوں نے عاجز ہو عرض کر بھیجا اگر ہماری تقصیر معاف ہو' قدم بوسی کو حاضر ہوں۔ شیر خاں نے فرمایا۔ ہماری طرف سے کہو تمہاری آنے کی حاجت نہیں ہے ہمارے تمہارے درمیان لڑائی ہے۔ حق تعالیٰ جسے چاہے اسے فتح دے' ہر چند انہوں نے منت وزاری کی اور بہت پیسا دینے لگے لیکن شیر خاں نے قبول نہ کیا اور اپنے لوگوں سے فرمایا ان مفسدوں کا قاعدہ ہے اول حاکم سے لڑتے ہیں اگر کم زور پایا تو اپنی بدذاتی سے دست بردار نہ ہوئے اور جو حاکم زبردست ہوا تو ہر ایک طرح کے حیلے سے پیش آتے ہیں۔ منت وزاری کرتے ہیں پیسا دینے کو تیار ہوتے ہیں غرض اس فریب سے حاکم کو اپنے سر پر

سے ٹالتے ہیں پھر فرصت کے وقت اپنی حرکات بد سے باز نہیں آتے۔ تم جانتے ہو غالب ہونے سے آگے ہر چند دلاسا و تسلی سے کہلا بھیجا کہ تم ان حرکتوں سے باز آؤ اور جو پیسا سرکار کا واجبی ہوا سے ادا کرو کسی طرح نہ مانا' اب چاہتے ہیں کہ میں پیسوں کے لالچ سے ان کی تقصیر معاف کروں اور پھر جاؤں اگر حق سبحانہ تعالیٰ نے چاہا ان کو قتل کروں اور ان کے زن و فرزند کو بندی کروں اور ان کا نام و نشان یہاں نہ چھوڑوں اور اس جگہ پر اور رعیت بساؤں تاکہ خلق ڈرے اور جس حاکم نے از راہ خام طمعی (طبعی) کے زر لے کر ان حیلہ گر مفسدوں کو چھوڑ دیا یعنی اس نے اپنے ملک میں ظلم و فساد کی بنیاد رکھی اور وہ ان کے مظلمے میں شریک ہوا کس واسطے کہ یہ مفسد زر اپنے گھر سے نہیں دیتے ہیں۔ جب حاکم پیسا لے کے ان کو چھوڑ دیتا ہے یہ چوری رہزنی کر کے پھر پیسا پیدا کرتے ہیں اور جو رعایا سے غریب و بے چارے ان کے پاس رہتے ہیں یہ ان سے بزور پیسا لیتے ہیں اور جو پیسا سرکار میں دیتے ہیں ان کے ملک سے زیادہ تحصیل کرتے ہیں حاکم کو چاہیے زر کی طمع کے لیے ان مفسدوں کے قتل و سیاست کرنے میں دیر نہ کرے اور ریزہ رعیت سے خبردار رہے کہ مقدم ریزہ رعیت پر ظلم نہ کریں میں ہرگز ایسا گناہ نہ بخشوں گا انشاءاللہ تعالیٰ لڑویوں سواروں کے گھوڑوں کے سم اور منچلوں کٹاریوں لڑھنے والوں کی برق دم شمشیر سے کافروں' سگ صفتوں' ناہمواروں دیو شکلوں' روباہ خصلتوں کے خرمن زندگی کو جو اپنی شجاعت پر مغرور ہیں' جلا کر برباد کروں گا۔

مفسدوں اور فتنہ پردازوں کو سزا دینا اور رعایا کی فریاد رسی

پھر شیر خاں تڑکے سوار ہو ان مفسدوں پر دوڑ گیا اور ان سب حرام خوروں کو قتل کیا۔ قبائل کو ان کے بندی کر سپاہ کو حکم کیا بیچو کوئی اپنے پاس نہ رکھے گائں میں اور لوگ بسائے۔ جس وقت خبر قتل اور بندی' جلاوطنی کی اور حرام خوروں نے سنی ان کو بھی کان ہوئے حرام خوری سے باز آئے اور چوری اور قضاقی (قزاقی) سے توبہ کی' جیسے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے۔ بیت

اور کے لے مصاحبوں سے پند
تا نصیحت لیں تجھسے آ کر اور

اور جو کوئی رعایا اور سپاہیوں میں سے فریادی ہوتا بدل آپ متوجہ ہو کر اس کی داد کو پہنچتا اور ہرگز غفلت و کاہلی کو کام نہ فرماتا اور تھوڑے عرصے کے درمیان دونوں پرگنے آباد کیے اور رعیت و سپاہ چین سے رہنے لگی جس وقت یہ خبر میاں حسن کو پہنچی بہت خوش ہوا اور اکثر مجلسوں میں دونوں پرگنوں کی آبادی اور اپنے بیٹے کی مردانگی اور برباد ہونا۔ مفسدوں کا بیان کرتا۔ غرض کہ ملک بہار میں شیر خاں کی حسن تدبیر نے شہرہ پایا اس دیار کے امیروں میں سے جو کوئی سنتا آفریں و تحسیں کرتا اور خلق میں اعتبار کلی پیدا کیا اپنے بیگانوں کو آپ سے راضی اور شکر گزار کیا سوائے کتنے حاسدوں کے جیسے سلیمان کی ماں۔ ابیات

سایہ بخشش کا رکھ رعیت پر
تاکہ راضی ہوں تجھ سے ہمدیگر
اس طرح عدل سب میں ہو جاری
شہر آسودہ روستائی بھی

شیر خاں کی سوتیلی ماں، اس کے باپ کو بدگمان کرتی ہے

ایک مدت کے بعد جب میاں حسن مسند عالی جمال خاں کے حضور سے اپنے گھر کو آیا رعیت کو سپاہ کی زبانی باتفاق اس کا ذکر خیر سنا اور ملک آباد و خزانہ معمور دیکھ نہایت خوشی ہوا، بہت آفریں و تحسین کی اور اگلی کدورت بھی دور ہوئی اور دونوں بھائیوں پر ہر طرح کی شفقت و مہربانی فرما کر کہا پرگنوں اور سپاہیوں کی سربراہی کی محنت و مشقت مجھ سے نہیں ہو سکتی کہ میں بوڑھا ہوا ہوں اب تم دونوں بھائی سپاہ اور رعیت کی تدبیر کے مختار ہو۔ سلیمان اور اس کی ماں اس بات کو سن کر رنجیدہ ہوئے۔ اور طرح طرح کے بہتان افترے میاں حسن کے روبرو کرنے لگے اور سلیمان کی بہن کی شادی میں شیر خاں نے سونے کا گہنا جو دیا تھا اس کی عوض اور زیور میاں حسن کو دکھا کر کہا یہ ملمع کا ہے اسی طرح ہر روز گلہ شیر خاں کا کرتے تھے لیکن وہ کان دے کر نہ سنتا تھا۔ جب سلیمان کی ماں نے دیکھا جھوٹی باتوں سے میاں حسن کا دل، فرید کی طرف سے نہیں پھرتا خاموش رہی، پھر میاں حسن

نے سلیمان کی ماں سے کہا تجھے باور نہیں آتا' جو ہر بار فرید کی شکایت کرتی ہے' سوائے تیرے اور کوئی عزیز وسپاہی ورعیت سے فرید کا گلہ مند نہیں ہے اور میں بھی اس کے اس افعال وکردار نیک سے راضی اور شکر گزار ہوں جس وقت سلیمان کی ماں نے میاں حسن کی زبانی اس طرح سے سنا مغموم ہو کر اس کے پاس سے اٹھ گئی۔ پھر اس روز سے اس کے ساتھ اختلاط کرنا کم کیا اور خفا رہنے لگی اور وہ جو اس کے ساتھ خصوصیت اور تعلق خاطر قدیم سے تھا اس نے اس میں فتور برپا کیا اور میاں حسن اس کے دام محبت میں تھا نہ رہ سکا۔ ایک روز سلیمان کی ماں سے پوچھا اس قدر موجب خفگی کا کیا ہے اور کم اختلاطی کا باعث کیوں ہے۔ اس نے التماس کیا میں تیری ایک بدترین لونڈیوں سے ہوں تو نے اپنے اخلاص ومہربانی سے مجھ کو سرفراز اور اکثر اہل وعیال تمہارے میرے ساتھ از راہ حسد کے دشمنی رکھتے ہیں اور میں اپنے مقدور بھر ان کی خدمت میں قصور نہیں کرتی' لیکن یہ میرے اور میرے لڑکوں کے حال پر کم الطفات (التفات) کرتے ہیں' یہ بات آپ سے بھی پوشیدہ نہیں ہے۔ جس وقت کہ عزیزوں اور دوستوں کی خاطر سے فرید کو پرگنوں کی حکومت دیتے تھے' اس وقت میں نے التماس کیا تھا' میرے لڑکوں کے حق میں کیا کرو گے؟ تم نے ازراہ مہربانی کے وعدہ کیا جس وقت یہ حکومت کے لائق ہوں گے ان کو بھی حکومت دوں گا کہ میرے جیتے جی ان کو بھی پرگنوں کی حکومت دی الحمد اللہ اس نے عدالت وجواں مردی میں اپنا نام نکالا اور بندوبست پرگنوں کا بوجہ احسن کیا اور اپنا سروسامان بھی ایسا بہم پہنچا کہ تمہاری محتاجی سے نکلا' اگر تمہاری خدمت میں حاضر رہا بنے والا ہے جو اور کہیں گیا تو زر کے زور سے اپنا کام بخوبی نکالے گا اور تمہارا بڑا بیٹا ہے۔ وہی تمہارا جانشین ہووے گا اگر اپنے جیتے جی میرے لڑکوں کو فرید کی طرح سرفراز نہ کیا اور کسو پرگنے کی حکومت نہ دی تو تیرے روبرو اپنے تئیں اور اپنے لڑکوں کو مار ڈالوں گی اگر تیرے جیتے جی صاحب سامان ہوئے تو بہتر والا فرید اور عزیز تیرے جو میرے اور میرے لڑکوں کے ساتھ دشمنی رکھتے ہیں بعد تیرے' تیرے پرگنوں سے بے حرمت کر کے نکالیں گے' تیرے روبرو مرنا بہتر ہے اس زندگی سے دشمنوں میں بے آبروئی سے ہو۔ میاں حسن اس کی محبت کے سلسلہ کا بندھا ہوا تھا عشق کے غلبے سے کہ عاشق کو معشوق کی دید کے سوا قرار نہیں اتفاق یہ پڑا کہ محبت دلی بڑے بیٹے

کی دل سے اٹھاوے' درپے اس کے ہوا کہ اس کو اس رتبے سے گرا کر سلیمان کو اس کا قائم مقام کرے۔ پھر سلیمان کی ماں نے عرض کی' تمہاری شفقت ومہربانی سے سراسر امیدواری ہے' لیکن تمہارے عزیز اس بات سے دست بردار نہ ہوں گے کہ فرید کو حکومت سے تغیر کرو از بسکہ وہ جو اس کے دام الفت میں گرفتار تھا' اس کی تسلی کے لیے قسم مغلظہ کھائی۔ بعد اس کے اس بات کے درپے ہوا کہ فرید کا قصور ثابت کر کے موقوف کرے پھر اس کے احوال کی کوشش وجست وجو کرنے لگا اور میاں حسن وفرید کے درمیان باتیں کدورت آمیز ہونے لگیں۔

شیر خاں کی انتظام جاگیر سے دست برداری

جس وقت فرید کو معلوم ہوا کہ میاں حسن نے سلیمان کی ماں سے قرار کیا ہے کہ تیرے لڑکوں کو دونوں پرگنوں کی حکومت دوں گا اور عزیزوں سے جو قرار کیا تھا اس قرار سے وہ پھر گیا' فرید دونوں پرگنوں کی حکومت سے دست بردار ہوا اور میاں حسن سے کہلا بھیجا کہ جس وقت تک شفقت پدری آپ کی میرے حق میں تھی سربراہی پرگنوں کی کرتا تھا اب جسے چاہے اسے سرفراز فرمایئے اور بعضے لوگوں نے جو از راہ حسد ودشمنی کے سمع مبارک میں ایسی باتیں پہنچائیں کہ باعث خفگی کا ہوئیں اور قبلہ وکعبہ اس طرح سے تحقیق فرمادیں کہ جس طرح سے بندہ عرض کرے حاکم کو لازم ہے کہ اپنے عاملوں اور رعایا کے احوال سے مخفی خبردار رہے تا کہ کسو طرح کی ان سے خیانت وغفلت نہ ہونے پائے اور یہ سبب ملک کے آباد ہونے اور نیک نامی اور دلجمعی کا ہے تا کہ غرض گو کے کہنے سے کچھ اس کے دل میں خیال نہ ہو جیسا کہ خواجہ نظام فرماتا ہے۔ ابیات

خبرداری کیا ہے گی اچھی صاع
ہو اس نقد سے خلق کو انتفاع
وہ ہوتا ہے آفاق میں سربلند
کہ جو کار عالم میں ہو ہوشمند

اور بہتر یہ ہے کہ اس کے قول پر اعتماد نہ کرے۔ بیت

اہل غرض کی تو کچھ سنیو بات
جو مانیگا تو تلخ ہو گی حیات

اگر اہل غرض کے کہنے سے حاکم کے دل میں یا کہ اس کے عاملوں سے کسو نے شاید خیانت کی ہو چاہے اس کو اس طرح سے تحقیق کرے پہلے اپنے عاملوں کو تغیر کرے بعد اس کے جو اس کے معتمدوں میں سے امانت و دیانت کے وصف سے موصوف ہو اسے تعین فرماوے اور حکم کرے مقدم کو خبر ہونے نہ پائے کہ کئی ایک گاؤں کا کاغذ لے بعد اس کے مقدم و نویسندہ کو اور کچا کاغذ لے کر حضور میں آوے بہتر یہ ہے کہ حاکم آپ متوجہ ہو کس واسطے کہ اس زمانے میں ایسا معتمد آدمی کہ طمع پیسے کی نہ رکھتا ہو کم پیدا ہوتا ہے والا جو لوگ صاحب شعور اور دیانت دار ہوں انہیں یقین کرے کہ اس امر کو بخوبی تحقیق کریں اگر بے دیانتی ظاہر ہو ایسی تنبیہ کرے اور عاملوں کو عبرت ہو تا کوئی بے دیانتی اور ظلم نہ کرے کہ ظالموں کے ظلم سے سیاست لوگوں کے اہل و عیال کے کا سبب ہے اور حکام کی تعدی سے خلق کی امنیت کا باعث ہے۔ ابیات

نہ کر صبر عامل جو ہو ظلم دوست
وہ جیسا ہے فربہ تو کھینچ اس کا پوست
سر گرگ پہلے ہی تو کاٹ یو
نہ اس وقت جب کھا گیا بھیڑ کو

اور اگر حاکم کو تغیر نہ کرے کسو اور کو مقرر کرے کہ کچا کاغذ اور وہاں کے مقدم اور قانون گو کو لاوے اس واسطے کہ اس کے ڈر سے کچا کاغذ نہ دیویں گے اور حقیقت پر گنے کی کماحقہ نہ بیان کریں گے کیونکہ اگر رعیت حاکم سے موافق ہے تو مخالفت نہ کرے گی پس حاکم کو لازم ہے کہ عامل قدیم کو تغیر کرے اور نئے عامل کو بھیجے اس لیے سعی کرے گا کہ اگل عامل کی چوری ظاہر ہو اس میں بھی خلل ہے کہ حاکم سابق عامل نو کو کچھ دے کر کہے گا رعیت کو بدراہ نہ کیا چاہیے کس واسطے کہ آج مجھ پر ہے تو کل تجھ پر تو حاکم نو رعیت کو حقیقت کہنے سے باز رکھے گا پس اس سے بہتر یہ ہے عامل قدیم کو تغیر

کرے اور ایسے شخص کو جو امانت و دیانت سے آراستہ ہو اسے بھیجے کہ کچا کاغذ اور وہاں کے مقدم قانون گو کو لے آوے جیسے کہ آگے ذکر ہوا ہے اس طور تحقیق کرے کہ جو نکا توں احوال دریافت ہو قبلہ و کعبہ کو معلوم ہو کہ میں نے پرگنوں کی حکومت سے ہاتھ اٹھایا اب حضرت ایک ایسے شخص کو بھیجیں کہ وہ کچا کاغذ اور مقدم و قانون گو کو خدمت عالی میں لا کر حاضر کرے اور حضرت آپ متوجہ ہو کر تحقیق کریں کہ جھوٹ سچ ظاہر ہو۔ بیت

خوب ہے گر محک تجربہ آوے بمیاں
ہو سیہ رو و دکوئی جس میں کہ کچھ غش ہوئے

میاں حسن نے فرید کو کہلا بھیجا کچھ احتیاج تحقیق نہیں ہے جواب تحقیق کروں جب میں لشکر میں تھا حقیقی پرگنوں کی تب ہی معلوم ہوتی تھی لو تو نے ملک کو آگے کی نسبت دونا آباد کیا ہے اور جو تمہارے تصرف میں آیا بہت اچھا ہوا تمہارا ہی مال تھا اس میں کچھ قباحت نہیں اور تجھے جو میں نے حکومت دی تھی تو تجھ میں اس بات کی لیاقت جانتا تھا اور غرض اس سے یہ تھی کہ تجھے بھی ایک سرمایہ ہووے اور وہ تیرے ایک روز کام آوے اور میں جانتا ہوں نام نیک میرا جہاں میں تجھ سے رہے گا اور پسماندوں کی خبر گیری تجھ سے ہووے گی اور میرے تئیں تیرے ناخلف بھائی سلیمان وغیرہ ہر روز ستاتے اور حیران کرتے ہین اور میں جانتا ہوں کہ ان سے ملک کی تدبیر نہ ہو سکے گی بہتیری ان کو نصیحت کرتا ہوں لیکن کچھ اثر نہیں کرتی اور ان کے ہاتھوں ایک دام آرام نہیں پاتا اور ان کی ماں بھی شب و روز ان کے واسطے مجھے دق کرتی رہتی ہے لاچار تھوڑے دنوں کے لیے سلیمان اور احمد کو دو پرگنوں کی حکومت دیتا ہوں کہ رات دن کی تشویش و حیرانی سے نجات پاویں جب فرید نے میاں حسن کی زبانی اس طرح کی باتیں سنی عرض کر بھیجا کہ دونوں پرگنوں کے حضرت مالک ہیں جسے چاہیں اسے ان کی حکومت دیں۔ (8) جب عزیزوں نے یہ سنا میاں حسن دونوں پرگنوں کی حکومت فرید سے لے کر چاہتا ہے کہ سلیمان اور احمد کو دے اور فرید اسباب جمع کرتا ہے کہ واسطے روزگار کے آگرے کی طرف جائے اور ان دنوں میں دارالسلطنت آگرہ تھا سب جمع ہو کر میاں حسن کے پاس آئے اور عرض کیا آپ کو کہ اس سے پرگنوں کی حکومت لے کر سلیمان و احمد کو دو۔ فرید نے بڑا

نزدد کر کے پرگنوں کو آباد کیا ہے جیسا دونوں پرگنوں میں اس نے بندوبست کیا ہے اس سے آگے
بھی کسو نے ایسا نہیں کیا اور اس سے کوئی قصور بھی نہیں ہو جو باعث اس کے تغیر کرنے کا ہو اور ایسے
قابل بیٹے کو تو بڑھاپے میں آپ سے جدا کرتا ہے اور ان دنوں سلطان ابراہیم کی بادشاہت میں
خلل واقع ہوا ہے جو پٹھان دست قدرت رکھتا ہے وہ دعویٰ ریاست اور ملک گیری کا کرتا ہے۔
میاں حسن نے عزیزوں سے کہا کہ میں بھی جانتا ہوں کہ آزردہ خاطر کرنا مناسب نہیں ہے پر کیا
کروں سلیمان اور اس کی ماں نے مجھے ایسا تنگ کیا ہے کہ ایک دم چین نہیں دیتے اور جب سلیمان
لڑکا تھا ایک روز مجھ سے کہنے لگا کہ حکومت پرگنے کی مجھے دے اس کی تسلی کے لیے میں نے کہا جس
وقت تو بڑا ہو تجھے میں دوں گا اس نے کہا بھائی فرید کو جو تم نے حاکم کیا ہے اس کو کس طرح سے
موقوف کرو گے میں نے اس سے کہا فرید کو کہوں گا بہت دنوں تو نے حکومت کی تھوڑے دنوں اپنے
چھوٹے بھائی کو دے کر وہ بھی امور ملکی میں مہارت کلی پیدا کرے اور اب وہی بات یاد دلاتا ہے
اور مجھے اس کی ماں سے نہایت انس ہے جس وقت اسے دلگیر دیکھتا ہوں قرار و آرام مجھ سے بالکل
جاتا رہتا ہے۔ ابیات

لگام شیروں کے دے منہ میں کھینچے بہت عشق
کہ جیسے ناک میں دے کھینچے ہیں زمام شتر
نہیں ہے صبر جو تجھ سے مجھے کروں پھر کیا
جو غصے سے جاتا ہوں آتا ہوں میں بمکینی

میں بوڑھا ہوا ہوں اور میری مرگ نزدیک پہنچی ہے وعدہ خلافی مجھ سے نہ ہو گی اپنی زندگی
میں ایک باری ان کو پرگنوں کی حکومت دوں گا اگر انہوں نے ایسا عمل کیا کہ پرگنوں کی آبادی اور
آسودگی خلق و سپاہ کا سبب وقوع میں آیا تو بہتر ہے کہ میرے جیتے جی لوگوں کے درمیان یہ نام
نکالیں جیسا خلق میں فرید نے اپنا نام نیک پیدا کیا اور فرید کی طرف سے میری خاطر جمع ہے جہاں
جاوے گا اپنا روزگار کرے گا اور جو نا قابل نکلیں تو میری زندگی میں تھوڑے دنوں دنیا کا فائدہ
اٹھاویں کیونکہ اس قدر یقین ہے بعد میرے فرید کو ہی پرگنوں کی حکومت پہنچے گی اور وہی اس امر

کے لائق ہے اور وہ حیثیت و قابلیت اور تدبیر ملک میں مجھ سے اور اپنے بھائیوں سے اور جو ہم سن اس کے اقربا ہیں ان سے بہتر ہے اور بعضی باتیں جو امور مملکت میں کام آویں اس سے سنی کہ دے ہرگز کسو سے نہیں سنی جب عزیزوں سے میاں حسن نے یہ جواب سنا اس سے کہا پس ایک لونڈی کی خاطر تو فرید کو اپنے سے جدا کرتا ہے تجھے اب مناسب نہیں ہے ایک باندی کے لیے اس ہنگامے کے وقت کہ بہار میں جو نوحانی ہیں ان کے اطوار ایسے معلوم ہوتے ہیں نزدیک ہے کہ بادشاہ سے بغی ہو کر آپ سلطنت کریں اور قول داناؤں کا ہے کہ رنڈیوں پر اعتماد نہ کرے اور اپنا راز ان سے نہ کہے اور کسی امر کا ان سے مشورہ نہ لے اور جو اپنا مال سوائے قوت کے ہو ان سے چھپاوے اور جو کوئی عورت کے عشق میں گرفتار ہو اور اس کی محبت کی محنت میں مبتلا ہو تو چاہیے کہ اس سے چھپاوے اس لیے کہ باعث اس کے غلبہ کا ہے جس وقت عورت یہ سمجھی کہ خاوند میرے دام الفت میں گرفتار ہے اور بغیر میرے ایک دم اسے قرار نہیں پھر وہ اس کے کہنے میں نہیں رہتی اور اسے غلام کے برابر سمجھتی ہے کہتے ہیں رنڈیوں کی طینت میں حسد بھرا ہوا ہے اور نقصان عقل سے موصوف ہیں اور ہر ایک طرح کے مکر سے معروف ان کا کہنا نہ کیا چاہے بہتیرا عزیزوں نے سمجھایا میاں حسن جو اس کا فریفتہ تھا عزیزوں کی عرض نہ قبول کی۔ بیت

خراب ہووے جو خوباں سے اور مے سے کباب
کسی طرح سے نہ سمرے وہ جیسے دی میں رباب

شیر خان گھر چھوڑ کر آگرہ کی طرف جاتا ہے

جب فرید میاں حسن سے بالکل مایوس ہوا عزیزوں سے رخصت ہوا ارادہ آگرے کی طرف کا کاہن پور (9) کی راہ سے کیا جس جاگھ اعظم ہمایوں سروانی کا لشکر تھا اور اکثر سروانی منصب دار بھی اس جاگہ رہتے تھے۔ فرید ادھر کو روانہ ہوا جب کاہن پور میں پہنچا جو سروانی میاں حسن کے رشتہ دار تھے انہوں نے فرید کی مہمانی کی قضارا اس مجلس میں شیخ اسمٰعیل وارد ہوا۔ فرید نے پوچھا یہ کون ہے سبھوں نے کہا، سروانی ہے۔ پھر کہا تمہاری طرف سے سور ہے اور ننھیال کی طرف سے

سروانی۔ فرید نے شیخ اسمٰعیل سے پوچھا' تو نے کیوں نہ کہا کہ میں سور ہوں' اس نے عرض کی میں نے یہ بھی نہیں کہا کہ سروانی ہوں' جو یہ کہیں تو اس میں میرا کیا گناہ' پھر فرید نے کہا ہمارے ساتھ رہو' اس نے ہمراہی قبول کی اور ابراہیم بھی اسی نواحی میں نوکر ہوا جس وقت فرید نے قطب شاہ بنگالے کی لڑائی ماری' اس لڑائی میں شیخ اسمٰعیل نے بڑی جوانمردی کی اور حبیب خاں کاگڑ جو شیخ اسمٰعیل کا سالا تھا اس نے قطب شاہ کے ایسا نیزہ مارا کہ گر پڑا' پر وہ نوکر شیخ کا تھا اس واسطے یہ مشہور ہوا کہ قطب شاہ کو شیخ نے مارا۔ پھر فرید نے اس کو خطاب شجاعت خاں کا دیا اور جو ملک مندو شیر خاں کے ہاتھ آیا شجاعت خاں کو اس کی حکومت دی اور ابراہیم کو خطاب سرمست خاں کا عنایت فرمایا۔

شیر خاں کا قیام آگرہ میں

جس وقت آرے میں آیا دولت خاں بیٹا بدھو کا کہ خانہ زاد اعظم خاں ہمایوں سروانی کا اور بارہ ہزار سوار کا سردار تھا سلطان ابراہیم (10) اس پر نہایت شفقت و مہربانی فرماتا تھا (11) فرید نے اسے اپنا وسیلہ کیا اور اس کی ایسی خدمت کی کہ اکثر وہ کہتا کہ میں فرید کے منہ سے شرمندہ ہوں اور جو مدعا رکھتا ہو سو کہے۔ میں اپنے مقدور بھر کمیں (کمی) نہ کروں گا جب فرید نے جانا کہ دولت خاں متوجہ میرے حال پر ہے واجب العرض لکھی کہ دولت خاں بوڑھا ہوا اور اس کے حواس میں خلل واقع ہوا اور والہ و مفتون ایک لونڈی پر ہے جو وہ کہتی ہے سو کرتا ہے اور تدبیر ملک کی اس پر مقرر کی ہے اور اس کے ہاتھوں سے تمام عزیز و رعیت اور دو بی (بھائی) بند حیران و سرگرداں ہیں و راس بند وڑ کی بے شعوری کے باعث دونوں پرگنے ویرانی پر ہیں' اگر حاکم پناہ بندے کو ان دونوں پرگنوں کی حکومت مرحمت فرما دیں تو فدوی یا بھائی پانچ سو سوار سے جس جاگہ حکم ہو وہاں نوکری میں حاضر رہ یا ور میاں حسن کی خدمت میں بھی حاضر رہے' جس وقت دولت خاں نے واجب العرض کو ملاحظہ کیا فرید کی ہر طرح سے تسلی کی اور کہا خاطر جمع رکھ' میاں حسن کی حقیقت حضور انو ر میں عرض کروں گا اور جہاں پناہ سے دونوں پرگنوں کی سند لے کر تجھے دوں گا پھر دولت خاں نے میاں حسن کے ماجرے کی عرضی حضور اقدس میں گزرانی اور عرض کیا فرید جوان قابل ہے اور ایک

مدت دونوں پرگنوں کی ریاست کی ہے اور رعیت وسپاہ سب اس سے راضی ہے اگر قبلہ عالم اسے دونوں پرگنوں کی سند عنایت کریں تو وہ یا اس کا بھائی پانچ سو سوار سے جو خدمت فرمادیں سو بجا لاوے۔ بادشاہ نے فرمایا کیا وہ برا آدمی کہ اپنے باپ کا گلہ کرتا ہے۔ دولتخاں نے فرید سے کہا یہ بات بادشاہ کی زبان سے نکلی لیکن تو غمگین نہ ہو' انشاءاللہ تعالیٰ حضور سے دونوں پرگنوں کی پروانگی لے کر تجھے دوں گا اور تیرے احوال سے غافل نہ ہوں گا۔ جب یہ ماجرا سنا نہایت دل گیر ہوا پر دولت خاں کی تسلی سے اس کے پاس رہا اور وہ فرید کی بخوبی خبر لیتا تھا اور اتنا روزمرے کے خرچ کو دیتا کہ وہ جمع کرتا۔

حسن خان کی وفات اور جاگیر کا شیر خان کے نام منتقل ہونا

کتنی ایک مدت کے بعد میاں حسن مر گیا اور سیوم کے روز میاں حسن کی پگڑی سلیمان نے اپنے سر پر رکھی' جب فرید کے بھائی حقیقی میاں نظام نے سنا کہ سلیمان نے میاں حسن کی دستار اپنے سر پر رکھی' جس مجلس میں کہ وہ بیٹھا تھا نظام نے اپنے لوگوں سمیت وہاں جاکر اس کے سر سے پگڑی اتار لی اور کہا فرید کے ہوتے تجھے مناسب نہیں ہے کیونکہ ایسا بڑا بھائی جو جمیع اوصاف سے موصوف اور بادشاہ کی جناب میں حاضر ہے تجھے لائق نہیں کہ میاں حسن کا جانشین ہو خدا سے ڈر اور خلق خدا سے شرم کر خلاف رسم وقاعدے کے کام کرنا سبب عداوت کا ہے جو کچھ باپ کے جیتے جی ماں کی حمایت سے جو تو نے فرید سے بے مروتی کی قبلہ گاہی کی خاطر سے میں تجھے کچھ نہ کہہ سکا والا نہ تیرے زور و مردانگی کی قدر معلوم تھی اور اب وہ باتیں مناسب نہیں ہیں چاہیے بخلاف آگے کے اپنے بھائی کے ساتھ اخلاص ومحبت کر اور نزاع چھوڑ دے کہ بڑے بھائی سے لڑنا خوب نہیں اور میاں حسن نے اپنے جیتے جی ہر ایک لڑکے کو جاگیر علیحدہ تقسیم کر دی تھی' اس پر قناعت کر اور ریاست سے ہاتھ اٹھا کہ یہ حق بڑے بھای کا ہے اور اگر لڑائی سے باز نہ آئے گا تو غیروں کا محتاج ہوگا اور کوئی تجھے بھلا نہ کہے گا کس واسطے کہ سبب بدنامی اور پرگنوں کی ویرانی کا ہے۔ بیت

لڑائی سے پہنچے ہے یہاں تک سخن
کہ ویران ہوں خاندانِ کہن

سلیمان نے کہا اگر بھائی مجھ پر شفقت و مہربانی فرمائے گا تو اس کی خدمت سے مجھے بھی ننگ نہیں بعد اس کے میاں حسن کے مرنے کی خبر اور سب روداد میاں نظام نے شیر خاں کو لکھ کر بھیجی خبر کے پہنچتے ہی شرط ماتم کی بجالایا اور جو کچھ ماجرا سلیمان وغیرہ کا تھا دولت خان سے اظہار کیا اس نے کہا کسو طرح کا دل میں اندیشہ نہ کر' انشاء اللہ تعالیٰ بادشاہ دونوں پرگنوں کی سند دے گا۔ پھر دولت خاں نے بادشاہ سے تمام ماجرا عرض کر کے دونوں پرگنوں کی ریاست کا فرمان لے فرید کو رخصت کر حضور میں آیا۔ جب فرید پرگنوں میں پہنچا سب عزیزوں نے فرمان کو قبول کیا سلیمان نے دیکھا فرید سے عہدہ برنہ ہوسکوں گا' محمد خاں سور داؤد شہ خیل پندرہ سو (پندرہ سو) سوار کا رسالہ دار اور حاکم پرگنہ چوند کا تھا اس کے پاس گیا اور میاں حسن سے وہ دل میں کدورت رکھتا تھا اس نے چاہا کہ دونوں بھائیوں کے درمیان دشمنی ہو اور طرفین سے میرے محتاج ہوں' یہ سوچ کر کہا تھوڑے دنوں صبر کر' فرید حور کی سند رکھتا ہے لیکن دولت خاں یوسف خیل مغلوں کو لایا ہے' سلطان ابراہیم کے ساتھ لڑائی ہوگی۔ اگر فتح مغل کی ہوئی تو میں فرید سے بزور پرگنہ لے کر تجھے دوں گا اور اگر فتح بادشاہ کی ہوئی تو تجھے حضور جانا ہوگا اور میں بھی عرضی میں یہ لکھوں گا کہ میاں حسن فرید سے ناخوش تھے اور سلیمان سے نہایت راضی' آگے تیرے طالع جو کریں گے سو ہوگا۔ سلیمان نے محمد خاں سے کہا میں نے فرید کے ڈر سے تمہاری پناہ لی ہے اور یہاں سرداروں میں تمہارے برابر کوئی نہیں اور میں نے اپنا اختیار تمہیں سونپا جو تم فرماؤ سو قبول ہے۔ پھر محمد خاں نے اپنے وکیل کے ہاتھ فرید کو کہلا بھیجا اگر تو میرا کہنا مانے اور میرے آنے کی شرم رکھے تو میں آ کر تم دونوں بھائیوں میں صلح ٹھہرا دوں اور جو میرے کہنے سے پھرے اسے سب عزیز ملزم کریں۔ فرید نے اس کے جواب میں یہ عریضہ لکھا کہ آپ داؤد شہ خیل کے رئیسوں میں بڑے اور بزرگ ہین اور آپ ہمیشہ سے اپنی قوم کے سردار ہیں آپ کا تشریف لانا اس طرف مناسب نہیں مجھے یاد فرمادیں اور میرا بھائی سلیمان خدمت عالی میں میرا گلہ کرتا ہے' احوال یہاں کا آپ سے چھپا نہیں کہ قبلہ گاہ کے جیتے جی ہمیشہ مجھ سے دشمنی کرتا تھا بعد ان کے ہر چند اس کو سمجھایا کہ بھائی جو جاگیر تیری قبلہ گاہ کے روبرو تھی میں اس سے دوچند دیتا ہوں اور ان کے سامنے جو خفگی ہماری تمہاری تھی اسے درمیان سے دور کریں اور باقی

عمر الفت محبت سے بسر کریں۔ شعر

آسودگی دو جگ کی دو حرفوں کا بیاں ہے
احباب پر تلطف احدا سے ہو مدارا

پر میری نصیحت نے کچھ اسے اثر نہ کیا اور جو عزیز یہاں تھے انہوں نے بھی اپنی طرف سے اس امر میں بہت سعی کی اور ہر ایکطرح سے مانع ہوئے کہ آپس میں دشمنی خوب نہیں لیکن نہ مانا اگر آپ بھی اسے فرمادیں کہ تو عداوت سے باز آ تو یہی دوستی کی دلیل ہے کہ میاں حسن کے خاندان کی شرم رہے اور بھائی نظام کو آپ کی خدمت میں بھیجتا ہوں کہ تمہارے روبرو اس کی تسلی کر کے یہاں لے آوے اور جاگیر خاطر خواہ اسے دوں گا لیکن جو وہ چاہے کہ بطور شراکت کے میاں حسن کی جاگیر کا حصہ لوں سو میرے جیتے جی اس کی یہ آرزو برنہ آوے گی کیونکہ دو تلواریں ایک میان میں اور دو حاکم ایک مکان میں نہیں رہ سکتے۔ بیت

کہ شہر میں میں رہوں یا تو ہی رہ
دو شخصوں سے ہے کام ولایت کا تبہ

جو وکیل سے محمد خاں کے فرید نے کہا تھا اور عرضی میں لکھا تھا اسے جب محمد خاں نے معلوم کیا' سلیمان سے کہا میں جانتا ہوں کہ فرید تیسرا حصہ سہج میں نہ دیوے گا خاطر جمع رکھ تیرا حصہ بزور لے دوں گا جو تم تینوں بھائی میرے پاس آئے ہو تو بخرہ تمہارا دلا دینا مجھ پر لازم ہے۔ سلیمان نہایت خوش ہوا اور فرید کو خبر داروں نے خبر جوں کی توں پہنچائی' اس نے اپنے بھائی نظام وغیرہ سب دولت خواہوں سے مصلحت کی کہ ہمیں بھی کسو تلک رجوع کیا چاہیے تا وہ محمد خاں کو اس حرکات سے باز رکھے اور اپنے نزدیک ایسا کوئی نہیں مگر پہاڑ خاں (12) بیٹا یا ورخاں نوحانی کا لیکن چند روز صبر کیا چاہیے۔ اگر فتح سلطان ابراہیم کی ہوئی تو کچھ کسو سے نہ کہیے کیونکہ فرمان بادشاہ کا ہمارے پاس ہے اور جو عیاذ باللہ بادشاہ کو مغلوں سے شکست دی تو مجھے پہاڑ خان سے ضرور سازش کرنی پڑی اور اس کی خدمت میں حاضر رہنا ہوا۔

حواشی

1- سلطان بہلول لودی 855ھ میں تخت دہلی پر بیٹھا' 894ھ میں اس نے وفات پائی۔

2- باشندگانِ ملتان نے 1438ء میں شیخ یوسف قریشی کو اپنا حاکم منتخب کیا تھا' ان کی حکومت قائم ہوئے تھوڑا ہی عرصہ ہوا تھا کہ سندھ کے ایک زمیندار' سہراالنگاہ نے ان سے تعلقات بڑھانا شروع کیے اور اپنی لڑکی کی شادی بھی ان کے ساتھ کر دی' لیکن 1440ء میں ایک ترکیب سے اپنی فوج شہر کے اندر داخل کر دی اور حکومت پر قبضہ کر لیا۔ شیخ یوسف دہلی آ کر بہلول العدی کی پناہ میں آ گئے۔

3- علوفہ (؟)

4- میاں حسن خان کے آٹھ لڑکے تھے۔ ان کے نام آگے بتلائے گئے ہیں۔

5- یعنی سہسرام' یہ قصبہ آج بھی شیر شاہ کے مقبرہ کی بدولت شہرت رکھتا ہے۔

6- ان پرگنوں کے نام یہ تھے: حاجی پور اور خواص پور ٹانڈہ۔

7- صحیح لفظ گڑھی ہے۔ یہ چھوٹے قلعہ کو کہتے ہیں۔

8- اسلام اور مسلم مشاہیر کو بدنام کرنے کی غرض سے بعض مستشرقین تاریخی واقعات کو مسخ کر کے پیش کرنے کے عادی ہیں۔ مثلاً سرولزے ہیگ لکھتے ہیں: ''فرید اپنے باپ کو برا بھلا کہہ کر جس کا کوئی اثر نہیں ہوا۔ وہاں سے چلا گیا کہ آگرے میں ملازمت تلاش کرے۔'' دیکھو کیمبرج ہسٹری آف انڈیا۔ جلد چہارم ص 46۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ شیر خان نے اپنے باپ کے سامنے ایک لفظ بھی بے ادبی کا نہیں کہا' لیکن سرولزے نے واقعہ کو اس طرح پیش کیا کہ جس سے شیر خان کے اخلاق پر ایک چھوٹا سا دھبہ پڑ جائے۔

9- ایلیٹ اور ڈاؤسن کی مشہور ہسٹری آف انڈیا میں کاہن پور کو کانپور متصور کیا گیا ہے۔ یہ غلط ہے' لیکن تعجب ہے کہ حال کے بعض مورخوں نے اس کو تسلیم کر لیا ہے۔ دیکھو ایلیٹ۔ جلد چہارم۔ ص 321 و تاریخ خان جہانی مرتبہ ڈاکٹر ایس امام الدین شائع کردہ ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان ڈھاکہ۔ ص 227۔ نوٹ نمبر 1۔ کاہن پور یقیناً ایک غیر معروف

قصہ ہوگا۔

10- سلطان ابراہیم لودھی اپنے والد سلطان سکندر لودھی کی وفات پر 1517ء میں تخت نشین ہوا اور 1526ء میں بابر کے خلاف جنگ پانی پت میں مارا گیا۔

11- یہاں یہ ذکر بے محل نہ ہوگا کہ یہی دولت خان لودھی ہے جس نے بابر کو ہند پاکستان آنے کی دعوت دی تھی۔

12- صحیح نام بہار خان تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ولا کے پیش نظر نسخہ میں یہ نام غلطی سے پہاڑ خان لکھا گیا تھا صولت شیر شاہی مرتبہ سید احمد مرتضیٰ (علیگڑھ 1934ء) میں بہادر خان ہے۔ دیکھو۔ ص 23 ایلیٹ کا نسخہ میں بہار خان ہی ہے۔ دیکھو۔ جلد چہارم۔ ص 325

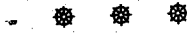
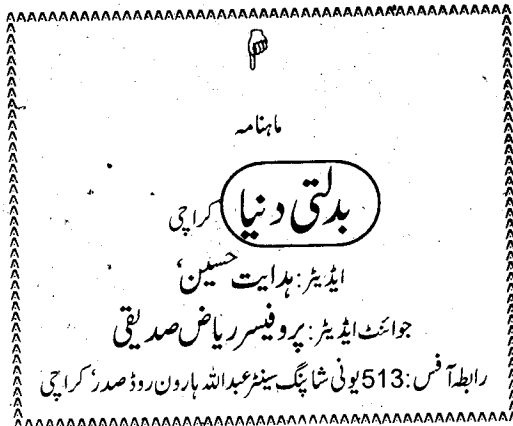
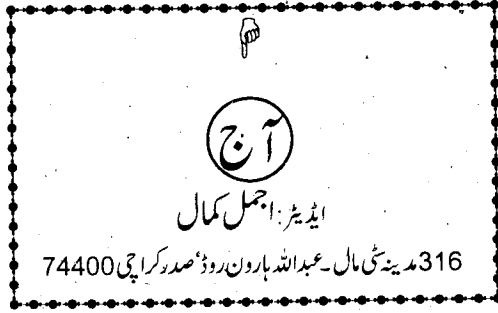
❁ ❁ ❁

ماہنامہ

بدلتی دنیا کراچی

ایڈیٹر: ہدایت حسین

جوائنٹ ایڈیٹر: پروفیسر ریاض صدیقی

رابطہ آفس: 513 یونی شاپنگ سینٹر عبداللہ ہارون روڈ صدر، کراچی

چیف ایڈیٹر: عبداللہ خان جمالدینی

اسسٹنٹ ایڈیٹر: شاہ محمد مری

مری لیب۔ فاطمہ جناح روڈ، کوئٹہ

ایڈیٹر: شعیب بھٹی

جدوجہد سینٹر 40 ایبٹ روڈ، لاہور

ایڈیٹر: توقیر چغتائی

رمپا پلازہ۔ ایم اے جناح روڈ، کراچی